أ ر ٢١٦ التوضيح في حل غوامض التنقيح ، لصدر الشريعة الأصغر ،
ت ه ص عبيد الله بن مسعود ـ ٧٤٧هـ . كتب في القرن العاشر
الهجري تقديـــــــرا .

١٩١ ق ١٧ س ١٨×١٣سم

٦٢٩٢ نسخة جيدة ، خطها تعليق ، مستكمل بخط حديث ،
طـــــــبع .

الأعلام ٤ : ٣٥٤ بروكلمان ٢ : ٢٧٧
الذيل ٢ : ٣٠٠

١٤٠٧/٦/١٩هـ

١ـ أصول الفقه الاسلامي أ ـ المؤلف
ب ـ تاريخ النســـــخ .

ف ٣/١٢٦٨

[illegible]

واذا لفت الجنة للمتقين بحيث يرونها من الموقف فيتبجحون بانهم المحشورون اليها
وبرزت الجحيم للغاوين فيرونها مكشوفة ويتحسرون على انهم المسوقون اليها
وفي اختلاف الفعلين ترجيح جانب الوعد للعلامة البيضاوي

وقد قال النبي عليه السلام البذاذة من الايمان اراد به الدون من اللباس كبير من عينه

هذا كتاب

هذا كتاب

كتاب الموضح
في علم الاصول

كتاب الموضح
في علم الاصول

قابلته بمحتمد اوله
فقل لمن يلومني في الذي ساعته فقط

ورد

الفقه عبارة عن ملكة صرفة الى الاحكام الشرعية
وهو الذي تسميه الحكماء العقل الاول والعقل الكلي
عن حصول صورة جميع الموجودات في اللوح المحفوظ
وهو الذي يسميه الحكماء النفس الكلية وهي مطلقة
القدرة على حصول تلك الصور في موادها المستعدة
في الخارج

قال العبد المفتقر الى ربه
محمد الغزي المعروف بالمدرس

بسم الله الرحمن الرحيم وله العون

حامدا الله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا ومصليا على افضل رسله وآله
مصليا وفي طلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله
باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وابي جده
يقول لما وفقني الله تعالى لتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته
وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل
له النظر في ذلك الكتاب واعلم انني لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الاصحاب الى استنساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ما
وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من الحك والاثبات كتبت في هذا الشرح
عبارة المتن على النمط الذي تقرر لنسخ النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط
ثم لما تيسر اتمامه وقضي بالاختتام ختامه مشتملا على تقريرات وحجج مؤسسة
على قواعد المعقول وتقريرات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبق
على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ من فرسان العلم الى هذا الامد جولته
عراصه بل شاهدته مزجاة بضاعته من حق ان يوشح بدكن صدور الكتب والاسفار
ويتغاف باسمه العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام
المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيادة بيته المكرم الذي خصه بصدمة مباني الزمان
واعدى نحس طوالع المشاء والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الملة الحنيفة

النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين والاعلام
كمال الدين المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه وزينه باوتاد الطول اطناب عمره
اعلائه ذلك الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعف وفتور واشتغل بكماله في
قصور الشرع في اوان قصور واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد
الاندراس طرق الدين القويم سننا ومنارا فاختصاصه بهذه الكرامات الدينية
اوجب التوجه الى اضابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف بذكر القابه
فانه لعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومن ظرفائهم فضلا عن ان اوشح كتب
الشريعة بشيء من اسمائهم وصفاتهم وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطاء والخطل كلامنا وعن السهو والزلل
اقدامنا واقلامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على صعوبة
في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله وبالحق
انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان
جمعا فكل جمع تفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نظير نخل
خاوية النخل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع رواء ولفروعها من فنون
القبول نماء القبض الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني
وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بين عبارة كان
قصر الافهام واحاله بالحكمات غاية الافهام وجعل المتشابهات مقصورات على ام الاستنباط

ابتلاء لقلوب الراسخين فان ابن الليث بهات عامة صبنا وهو الوقف اللازم على قطعه
وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التعلق فيها
والوصول الى ما يتشوفون اليه من العلم بالاستدراك او دعها فيها ولم يظهر احدا
من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتعلقين منصة العروس
مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه بسنة
نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسائل
المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القياس بها الحاكم في المقيس واراد
بالمعتبرين بكسر الباء الغايين وما لكلامهم من مواقع يسلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فبدا بسلوكهم موالفظ النص
فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات ودلالات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم وما قال بني
على اربعة اركان قصر الاحكام وذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعد وسعد جده يقول لما رايت
فحول العلماء مقبلين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من
اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه

الامام

الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب طويل الشان
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه وصخور عباراته ومرموز غوامض نكته ودقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون
بامعان النظر ما يدركه بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه
وحاولت ان طلبت تبيين مدارجه وتفهيمه وعاقواعد المعقلة تاسيسه وتقييمه مورد
فيه زبدة مباحث الحاصل واصل الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع خفيات
بديعة ودقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متكا بعروة الاعجاز اختار الايجاز العرق
وفي السحر الاهداب لان الايجاز اقوى واوثق من السحر واختار العرق لفظ الواحد و
الاهداب لفظ الجمع لان الايجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق فلا يكون مبدا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الايجاز وطرقه فوق
الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه البر الرحيم اصول الفقه اي
هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار
لقب العلم المخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف
اليه فقال الاصل ما يبتني عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا

واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات
الاعتبارية مثلا اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان
هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكل التعريف ان يطرد اي كل ما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود وينعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس
ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع
فالتعريف الذي ذكر في الحصون لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي
العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط
كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا
فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد
عليه ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن
لم يزد اراد الشمول هذا التعريف ممنوع عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي ما تنتفع النفس
وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فاراد
بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتيه المكلف اما واجب او مندوب او مباح
او مكروه او كراهة تنزيه او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
يعني عدم الفعل فصارت اثنتي عشرة فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل
الحرام والمكروه مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب فعل
الحرام والمكروه مما يعاقب عليه وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب
عليه او يعاقب ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها فعل المكروه للحرام
والمكروه مما يجوز لها وترك مكروه الواجب مما يجوز لها فعل الواجب وترك الحرام والمكروه
مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه مما يجب عليها وترك الواجب مما يجوز لها
فيشمل القسمين وعلى ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها فيشمل
جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحق على وجه لا يكون من القسمين واسطة
اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام
ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه

المصطلح فان اردت بالفقه مذ المصطلح زدت عملا على قولها بالها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه
على العلم بالها وبما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات
ومن ثمة سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام على ان يراد بالحكم هنا
اسناد امر الى اخر وعلى ان يراد الحكم المصطلح او متعلق خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات والشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم
بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم بالسوى خطاب الله تعالى المتعلق بها فالحكم بهذا التفسير
قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب
الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه عم الشرعي اما نظري
واما عملي فقوله العملية احترازا عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف بمن
ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان
المقلد وان كان قوله بقول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية

يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي ومهد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال لانه اذا تكرر
ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هذا تعريف منقول عن الاشعري فقوله
خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما
ليس كذلك فيبقى في الدار نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم بقوله بالاقتضاء
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض
او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية وحاصلهما علم ان الخطاب اما تكليفي وهو
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا
سبب لذلك او شرط كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد
النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي
لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا
وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول
لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من التكليفي ليس هذا
اللزوم لعدم صحة الآخر وصون لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي
بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى
فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب

والحرمة فجاز ايضا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع
فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله
اي ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ما هو اي الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح
بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين
مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا مدار الاسلام والصلوة لا يصح
واما في غيرهما فان تعلق الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول
لا عينه ويبحث في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد فيخرج ما
ثبت بالقياس اذ الخطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا فالخ اتيكما
طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من
قوله وخرج ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله وجواب الاشكال يندرج
بالقياس ان الخطاب ارد هنا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال
وايضا يخرج آمنوا واعتبروا اي من الجمع انها حكم والمراد بالايمان هنا التصديق
فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال او المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب
الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية اي
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فقه بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
بخطابات

العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يخص بالجوارح
فاندفع بهذا العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المقدم وهو قوله خرج آمنوا وفاعتبروا
لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب ايرادا في
عين هذا الحكم او وارد فصون يحتاج اليه هذا الحكم كالمسائل الفقهية فيكون احكامها شرعية اذ لولا
خطاب الشارع في المقيس عليه لا يعلم الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه
عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك
عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني
هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه حسن كل شيء وقبحه
شرعي فيكون ما من الفقه مع ان حسن التواضع والخضوع وقبح اضدادهما لا يعد من الفقه
المصطلح فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكفي هذا تعريفا صحيحا للفقه على مذهب الاشعري
ولا يرد عليه اي على حد الفقه انه لا يعلم كونها من الدين ضرورة لا خرج مثل الصلوة والصوم فانها
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد وكذا قيد المحصول يخرج مثل الصلوة
والصوم واشباههما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد
ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها
وان قل فان الشخص العالم بانه مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم
كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه
مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها لا العلم بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه

اعلم

فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تتناهى
ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوضوح لا ادرى ولا البعض لانه معتبر بالكل
كالنصف الاكثر للمحتمل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مثل صورتهم كان حنيفة رحمه لم يدر المرمى والخطاء في الاجتهاد
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحد ان يكون
العلم ويراد به التهيؤ بخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا يخفى بيان ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية
التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان صحيحا قد ظهر نزول الوحي به وذلك الوقت
فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لغيبتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه
الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية شرط في الاولين دون الثالث عدم
لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون بعقد وتاثر ايطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه جوابه اولا
انه مقطوع بخلاف الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به مما انعقد
الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب وغيره

لا

المعبوث عنها وذلك لان احاد العلمين واختلافها بحسب احاد المعلومات واختلافها والمعلومات المسائل
وكما ان المسائل تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتعدد وتختلف
بحسب محمولاتها وهي راجعة الى مسائل الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع
معتبر في ذلك الاطلاق فلا مشاحة وذلك كما ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم
من حيث ان لها اشكالا وموضوع علم السماء والعالم في الطبيعي اجسام العالم من حيث
ان لها طبيعة قول بان موضوعها واحد لكن اختلافها باختلاف المحمول لان الحيثية فيها
بيان المبعوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يكون فيها عن بيان
الحيثيات بل كما يلحقها لا يتبين الحيثية والواقع خلاف ذلك فتضع الكتاب
على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن
الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد
اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بالمنقول في المصحف
فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا
بقولي والا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القرآن ثم اوردت جميعا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه وجواب اي كتاب تريد ولا القرآن

فالجواب ما نقل البنا الاطلاق لما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن فان عرفوا
الكتاب اذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان
عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لانه يطلق على الكلام
الازلي وعلى المقروء وهذا تعيين احد مختليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك
يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو
المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل البنا اي نريد المقروء ففي هذا
لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه يعرف ماهية القرآن
بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا تكفي معرفة المصحف ببعض الصور
كالانسان وحينئذ ما نحن فيه معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن فمن اراد
ان يبين ان القرآن لم يقبل الحد يقول على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول
المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من
الاشارة اليها بتشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن
لما نزل به جبرائيل عم فرد واحد متشخصا فان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل
الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة
تركيبا خاصا سواء نقلها جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخص
لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نسلم ان القرآن شخص بل عيننا ان القرآن لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد فهو دليل على

ان القرآن لا يحد لان معرفته كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهر
واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هذه الكلمات ويقيد من اوله الى اخره وانما
ان نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لوحظت في هذا
التركيب فان الاعراض ينتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محلها فقط كالتعينات المعينة لا يمكن تعددها الا ظن محلها بان يقال هذا زيد او عمرو فعنينا بالشخص
هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فلو سئل عن القرآن فانه لا يعرف الا بان يقال
هذه التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى اخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف
الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد وان يقال بعض من القرآن او مطلق بل
فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عنينا المصحف لا يرد الاشكال عليه والا علينا وتوردنا اخاته اي اخات الكتاب
في باب الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم
الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فنبحث في هذا الباب عن العام
والخاص والمشترك والمحكم والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والبحث في افادة الحكم
الشرعي يبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب
والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن نظما والاعلى المعنى قسم اللفظ
بالنسبة الى المعاني تقسيمات المراد من النظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن

يوجب سؤاد ب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يجعل النظم ركنا لانه لم يوجد جواز الصلوة خاصة بل استوى المعنى فقط حتى
لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده واما قال صاحبه لانه جعله الاثر
في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ الجنب آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس
بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في جواز
الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم
الدال على المعنى اما نحن قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مراد هم النظم
الدال على المعنى فاختير هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
من التقسيمات الاربعة فيقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما يأتي
وهذا اما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا
هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره
كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا اما قال فخر الاسلام والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعل هذا التقسيم ثانيا واعتبار الاستعمال ثانيا
على ما اورد فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية
دلالته عليه وهذا اما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا

ابو حنيفة رح اي وقد ضعف الكرخي
فيما اضعفها الوبلا ولم يات بدليل شاف
طوح

اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فمنكر ونحو
فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقط وضعا واحدا
فخرج المشترك والكثير فخرج ما لم يصلح للكثير كزيد وعمرو وغير محصور فخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج جمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا مع قوله والا فمنكر
يشمل رأى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحو مثل رايت جماعة من الرجال
وعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول
من يقول بعمومه يراد من الجمع المنكر هنا ابطل المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان
هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالرأي فيسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة اللغة
الى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول في
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هنا تقسيم اخر لا بد من
معرفته ومعرفة الاقسام لا تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه
عينا ما وضع له المشتق مع قرب المشتق وصفه والا فان تشخص معناه فعلم والا
فاسم جنس وهما اي المشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد يطلق
اي العلم واسم الجنس

يراد بالجمع المنكر

واما لم اورده

او معه تقييد او الخاص كلها فعام او بعضها معينا لمعنى او متكثرا فكلي ذي ما وضع لشيء لا بعينه
عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق من المعرفة والكلي في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا
قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام
وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه حيث ذكر كل قسم من
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام
قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركا بين الجنسية ومن حيث ان العيون
شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الجنسية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالجنسية من فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحد والمثال
وكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم
بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد
قطعا وينبغي ان يراد من القطعي معناه والمراد هاهنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال
يستند الى دليل الا ان لا يكون احتمال اصلا في قوله تعالى ثلثة قروء لا يحل الفرد على الطهر
والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه فثلاث طهر ان وبعض وان لم يحتسب فثلاثة وبعض

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء المراد من القروء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند ابي يوسف رحمه الله فنحن نقول لو كان
المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار
وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض طهر على ان بعض الطهر
ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جوابه سواء قدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا
احتسب يكون طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذا ما يطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو
كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكون الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا
مضى من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة
الشافعي وقد تفرعت هذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فالفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الاقتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
يبطل موجب الخاص حقيقة ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها منا بقدر فعل الزوج على ما يليق وهو الطلاق
فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذكره ثانية
على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ بخلاف الطلاق لان الطلاق
مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره فلا تحل

بأول الكلام واتصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الى في رحمه واحل قوله فان طلقها قوله
الطلاق مرتان او جعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله او لكم الظالمون معترضا
فلم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاول مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها
وقال الخلع لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تسكننا
مذكور في الملتقى مشروحا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا يشكل
الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف
الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان كالمسمى خلافا لشافعي والخلاف في مسئلة
المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عندنا في عقد الموت
وآخر عليه وجوب المهر اذا دخل بها وعند ناجب كامل مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي قدرنا بالشارع فيكون ادناه
مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان لمنع الزيادة
او لمنع النقصان والاول منتف لان الاعانة غير مقدرة والمهر اجماعا فتعين الثاني فيكون
الادنى مقدرا واما ما سمى وذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بنى على المعسر
شرعا في مثل هذا الباب لكونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه
يتعلق بها وجوب قطع اليد وعندنا في كل ما يصح ثمنا يصح مهرا وقد اورد في القرآن
في هذا الباب مسائل اخر اوردناها في الزيادات على النص واخر فصل النسخ الاسئلتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل اعني مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل حكم العام التوقف

عند البعض حتى يقوم الدليل لانه يحتمل الاختلاف اعدادا واطلع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فاذا
قال لزيد على الالف يصح في بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل اجمع
او كلا مستغرقا لما اضيف الى معرفة ولانه يذكر للجمع ويراد به الواحد كقوله الذين قال لهم الناس
ان الناس اي المراد به نعيم بن مسعود او اعرابي اخر والناس الناس اصل حكمه وعند البعض يثبت
الاول وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب
ثلاثة باتفاق بيننا وبينهم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اقل الخصوص
وعندنا وعندهم في موجب الحكم وكل ما تناوله يخرج الى العموم يوجب الحكم وهو نسبة الطرح
الى كل افراد ما تناوله العموم موضوعة فلا بد ان يكون له لفظ يدل عليه فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا
ملك يمين احلتهما آية وهي قوله او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل كل امة مملوكة
سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها
تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي فتعارض الدليلان
فالحرام راجح كما يأتي في فصل التعارض ان الحرام راجح على المبيح وهو قوله وان
تجمعوا بين الاختين وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله والذين
يتوفون منكم وجعل عدة حامل تتوفى عنها زوجها بوضع الحمل واختلف علي وابن مسعود
في حامل تتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما

في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله سبحانه واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال
ابن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى
وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها
زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله اولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل
بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله
يتربصن في مقدار ما بيننا وله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وكون حاملا وذلك
عام كلاهما النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رض في الجمع بين الاصلين والعدة
لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب
بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص
شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وكيف يعرف القطعي فالمحتمل يخصصه
منهما ما لم يخص بدليل قطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل
قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال
الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية
انه يؤكد بكل واحد من الجمع والقياس جواب عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فيقول الحنفي لا نسلم ان العام لا احتمال

فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه
احتمال اصلا لا يلتفت عن دليل ولا غير ملتفت فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام
مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا
لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض وهو البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول
على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا
كان هو العقل او حكم فهو في حكم الاستثناء وعما يأتي انه لا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل كونه غير داخل لا يدخل وما يوجب حكم يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام
فان كان معترضا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا
وقبل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على
المقارنة وان علم واحدهما ناسخ والآخر منسوخ كما لما جهلنا الناسخ والمنسوخ
حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح بلا مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما بيننا والا وان كان العام متأخرا نسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا خصصه وان كان معترضا نسخه وذلك القدر عندنا ان في القدر الذي
تناوله العام والخاص والا لكان الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط فلا يكون العام علما

مخصصا بل يكون قطعيا في البارة لا كالعام الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض ما تناوله
لما مر من ان يكون بغير مستقل اي بكلام معلق بصدر الكلام والا يكون تاما بنفسه والمستقل حالا يكون
كذلك سواء كان كلاما او لم يكن او هو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة الزكوة
والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حد الحكم فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
واتموا الصيام الى الليل ويسمى التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير
يرجع الى غير نحو خالق كل شيء يعلم صرون ان الله مخصوص منه تخصيص الفيل الحقير
من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا يأكل راس ينفع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فتكون اللفظ اولى
بالبعض الاخر نحو كل عاقل على من لا يقع على المكاتب ويسمى تخصيصا او زايدا عطف على قوله ناقصا
كالقاتل لا يقع على المعتق فهي غير المستقل اي فما كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل
هو اي العام صفة في البارة لان الواضع وضع اللفظ الذي يستثنى منه للبارة وهو اي العام
حجة ظاهرة فيه اي في البارة وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا
وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص
كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في البارة بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من
جهة القصر اي من جهة انه مقصور على البارة صفة من جهة التناول اي من جهة ان لفظ العام يتناول اللفظ

يكون صفة فيه على ما يأتي في فصل المجاز وصورة فيه شبهة فلم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام
او غيره فان العلماء قالوا كل عام مخصص مستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين
ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب ان يفرق بين ان يكون المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون
قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفرع عليه
صح لانقول ان قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم وتطايرت دليل فيه شبهة وهذا فرق لا يورث
بدكس وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل فيه شبهة كخطابات الوارث بالفرائض فانه يكفر ضده اجماعا مع كونها مخصوصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه فخص منه
لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص
كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك او مجهولا كالمربوط حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا صار
الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل تحت العموم ينبغي
ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء وفائدته بيان ان المستثنى لم يدخل تحت صدر الكلام
والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا فلا يثبت به الحكم وان كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل والاولى
لم يجز له بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما في العام فيما وراء
المخصوص كما كان لانه كالاستثناء وفائدته بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء

لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا
آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل
بخلاف الاستثناء وكما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط حكمه بنفسه
ولا يسري جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق
بصدر الكلام فجهالته تسري الى صدر الكلام وعندنا يعمل فيه شبهة لانه يعلم انه
غير مجهول على طريق من وجه اراد الكل لانه علم ان المراد من البعض بطريق المجاز مثلا
اذا كان لكل افراد مائة وعلم ان المائة غير مراد من كل واحد من الافراد لكن دون المائة
متساوية وان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت على معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ولكن
ثمرة تمكن الشبهة فيه بقطعه فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله
خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصفته والاستثناء
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبهة الاولى ويوجب جهالة في العام
للشبهة الثانية فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به فلما خص دخل الشك وانه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يسقط بالشك وان كان
اي المخصص معلوما فلشبهة الاولى يصح تعليله لما يريد بقطعه فلشبهة الاولى انه من حيث انه يشابه

النسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالعام
بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي وعلى الصحيح
بل يبين انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي هو اذا صح تعليله لا يدري انه لم يخص بالتعليل اي بالقياس ام بقي من العام
فيوجب جهالة كما في العام وللشبهة الثانية لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به الشبهة الثانية هو شبهة الاستثناء من حيث ان المخصص
يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذه الشبهة لا يصح تعليله كما هو من الجبائي
كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس من حيث انه يصح بطلانه
يصير الباقي من العام مجهولا فلا يبقى العام حجة من حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل به هذا ما قالوا في حد
عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فعلى ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا يمكن لكم بزعم الجبائي ان يحتمل لا يصح تعليله فلدفع هذه
الشبهة قلت على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما قيس القياس يخصه
خص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك علته لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه
علة فكما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر منا
الفرق بين التخصيص والنسخ لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الكلام الفرق
بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام لينسخ

فان عندنا

الثانية يقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب
العلم دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصفة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم المكن فيه الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه

قيل كما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة
التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان الكلي وليس من
الادلة الشرعية انما يثبت به حكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك بان
يكون الدليل منسوخا والا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي
مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى
الملازمة انما تصدق كلية اذا استندت على ما هو القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه
القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على ما هو الفقه فيكون بذلك البحث
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان عند المحقق المجتهد فان المبحوث
عنه عند هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد
والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل
بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه راي المجتهد الذي صنفه رحمه وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية
من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة الاربعة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان
بعض المقلدين يقلد مجتهدا يعتقد المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر

الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري محتما
فقد شرط في قبول احدهما دون الاخر خلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى
عبدا وكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد فلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون
في بعض آخر قياسا صورية ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود مراضيا
عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي ينسخ بعض ما تناوله
لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه ورود لكن يخصصه والا لزم
به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل تحت ما دخل من الفروع فيكون ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فيطلق الاستثناء اذا باع طلق والعبد من اباع عبدين
الا هذا الحصة [illegible] يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة
ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس فيه الاستثناء ولكنها تشابه الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وهذه المسئلة لم يدخل تحت الايجاب مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا
حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين
احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بها والبيع بالحصة ابتداء
باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما بينا في المسئلة التي
هي نظير النسخ الثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبض
ما ليس بمبيع وهو المكاتب او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته وهذه المسئلة تشابه
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع كما كان في يد البائع قبل التسليم

الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما تكون اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية بالنسبة من الحكم كون هذا
الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف كونه عبادة او عقوبة او حكم آخر مما يندرج في كلية تلك القضية فان
الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجوه العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل
على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه
متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا شأنه هذا هو الصغرى
ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فلو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما
وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فنعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة
تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
من التوصل الى الدليل المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل

حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم
علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها
بالنسبة عن الادلة وبعضها بالنسبة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام
اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما
يتعلق بها الفاء وهو موضوع متعلق لهذا العلم اي اذا كان هذا اصول الفقه
هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في فيه راجع الى الادلة وما يتعلق بها
هو الادلة المختلف فيها وادلة المولد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة
مما لا يدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد والحظر واعلم ان العوارض الذاتية
للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما
هو ليست بمبحوث عنها لكن لا يدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها كلزومها عامة او مشتركة
او ضرورية او احتمالية وكذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم التابع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا
الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو الكتاب في موضع النفي عامة وكذلك العوارض

سيأتي

الذاتية للحكم لمنافاته عم ايضا الاول اما ان يكون محمولا عنها ويكون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني
ما لا يكون له مدخل في ملحوظ ما وموضوعا عنها كالكون متعلقا بفعل المكلف او بفعل الصبي والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا
لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت
بخبر الواحد وهذا العقود لا يثبت بالقياس وكقولنا الصبي عبادته والثالث من القسمين
فيخرج عن هذا العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول عليه فيبحث وقوله عما يثبت
اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم المحكوم به والمحكوم عليه واعلم
ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاصح والحق ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما
يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم ان يريد به
العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الثلاثة عن الحكم وما يتعلق به خارجة
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل
المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان تعرض فيه على سبيل الندرة من احوال
التصورات الموصل اليه كالبحث عن الماهية انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق
التبعية وكذا ذكرنا في بعض كتب الاصول ما يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح والاحتمال

الاول

الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة
الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم انه الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة
الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان
اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم او غلبة الظن لنا
واعلم انني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اجعل بعض مباحثها مسائل
لا يتخلص عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم ذكروا ان العلم الواحد قد يكون
له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية وغيرها
وهذا غير صحيح والحقيق فيه ان المعلوم عنه وعلم ان كان اضافة يليق الى الكل كما ان الاصل
يبحث عن انبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق
وكون بعض العوارض التي لا تدخل في المعلوم عنه كالشيء عن احد المضافين وبعضها عن الآخر
موضوع عند العلم كحال المضافين وان لم يكن المعلوم عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم
الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل
واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد العلم الواحد ما وقع الاصطلاح
على انه علم واحد من غير رعاية حيثية يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان الكل واحد ان يقطع
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا
من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان البدن

الانسان يعرض بعضها ويعرض بعضها فالموضوع في الطب بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية
في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث
انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع عما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن
ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك
النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجرام العالم من حيث ان لها شكلا يدرك به المعنى الاول اورد في الطب بحث عن الصحة
والمرض ونوع الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لجاز ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض
لا تعلق بها بل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلافه ومنها ان المشهور
ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء
الواحد له اعراض ذاتية متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء
الواحد له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون
بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لذاته لعدم الذاتية فلحوق بعضها
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبادي فالحوق البعض الآخر ان كان
لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره فيتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبادي والا يلزم
استكماله عن غيره فاذا ثبت ذلك فيمكن ان يكون الواحد موضوعا لعلمين او يكون تغيره بحسب الاعراض

الثاني

انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر
مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفيد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير
التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ اذ في الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ام يعتبر منا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحل والعبد اذا بين حصة كل واحد
عند ابي حنيفة رحمه وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصفته والاستثناء
كله ومنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف من حيث انه داخل
في الايجاب يكون رفع الخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رفع الخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي يشبه بالنسخ ويشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم
محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وصدر المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل
الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما كالمثمن لا الثمن والثالث
على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في
الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع

واحد

اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما او كلاهما مجهولا فلمنع العلم وجهالة المبيع او الثمن اكليهما فاذا علم ان شبه النسخ
يوجب الصحة في البيع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في البيع قدمنا الشبهين وقلنا اذا كان
محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما صح البيع
رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر مناسبة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد ويجوز ان يباع
ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واخذ ثمن
ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير
كالاستثناء بلا مناسبة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فصل

واما حد ما فيه حر

واما حد العبد

في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان
يتناول الجموع كالرهط والقوم او مفرد يعم الجمع او الكل واحد على سبيل الشمول او من باب
له درهم او على سبيل البدل كقوله من باع او لا فله درهم فالجمع وما في معناه يفيد ما
الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلاث عبيد مثلا او عشر عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد
انه يحمل الثلثة فصاعدا فان هذا مجاز في العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان
لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله فقد صغت قلوبكما وعليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة والنزاع اصل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع لا النزاع في الاكثر

والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على الوارث او على سنة تقدم الامام فان اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام
واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام
ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين واما حملنا على احد هذه المعاني
الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية و
الجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان
الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان التثنية جمع
فيصح تخصيص الجمع بعقب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما
في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى
الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
منها اي من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية
في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الى رجل او
الذهن واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم
تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على
ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
فنقول الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة. ولا يمكن حمله على
العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض للافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق
ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عم في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض الائمة من قريش ولم ينكره احد وهو الاستثناء
قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس بقرينة صحة الاستثناء ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويرا والواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء للمساكين
وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن
الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج النساء جميع
الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية
لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية من وجه ولو لم يحمل ليبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام
لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا ففي هذا
الوجه في اللام معنى ومعنى الجمعية باق من وجه فلم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها

يبطل

يبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر
الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا نفي العهد
اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور
لا يمكن حمله على العهد ولا الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار و
وهو يدرك الابصار فان علماءنا قالوا ان سلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا
اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد لاصرار عام ايضا لصحة الاستثناء
واختلفوا
في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى غيره ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الآية يدل
القرينة على ان التعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة كما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف الماهية ومنها
النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى عم في جواب ما
انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم
يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي انزله
منتشرا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون

كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب رجلا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما
في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله
ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فلا ان يجالس
كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف وانما يدل على العموم لان في معرض
التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح
التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان
قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة وهو العلم فان قوله لا
اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل و
نقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان النكرة الموصوفة مقيد والمقيد من اقسام
الخاص قلنا خاص من وجه وعام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك
المقيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون
مطلقة اذا كانت في الاثبات نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند الاطلاق واذا
كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان
الثاني غير الاولى وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن
عباس رضي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد

فان

فان اقر بالف مقيد بصفة مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي ح
الا ان يتحد المجلس والاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا اعيدت النكرة فالمعرفة نكرة وهو ح معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا
اقر بالف مقيد بصفة ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان
عند ابي ح ومنها اي وهي نكرة تتم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاولى وصف بالضرب فصار
عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاولى وصف
بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهما فرقان وهو ان اي لا يتناول الا الواحد المنكر في
الاولى اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه
قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض لبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو
وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاولى نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير للاولى فان طهارته متعلقة
بدباغته من غير ان يكون لفاعل معين يمكن فيه التخيير فيه عند العموم ونحو كل اي جنب
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من الكل طلب واحد بل الكل
واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا

كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد البعض مخصوص من المتفقين
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا واعتقوا وقد من شئت من عبيدي عتقه فاعتقوه فشاء
الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي ح يعتق الواحد الان من
للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الجزء ولانه متفق اي البعض متفق
لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا فراغ لان عتق
كل متعلق بمشيئة مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد
مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
المخاطب اذا شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق
الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من شئت
ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما كما ان في عموم ما دخلا
عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة
فللمجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد اما يرد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على
النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل
فرد قطع النظر عن غيره وكل واحد اولا بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهما فرق آخر

اي كل

فكل ع

وهو

فهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اولا لا
بلغة فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا
الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى
المتخلف وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكره فخر
الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على مجازه لانه في حالة الكلام لا بد ان
يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فالقول معنى
قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما
فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى
الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض
والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا
يشترط الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن السابقة لا يوجب ان

بالتخفيف بمعنى التقييد ح

الا ما من استحق فالنقل والقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا
دليل على انا اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نقلا ثانيا بل الكلام دال على ان للمجموع
نقلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النقل سواء كان منفردا او مجتمعا
فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى
الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صدر النبي عم في الكعبة فيكون هذا في
معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعضا لمكافئ وان ثبت التساوي فالحكم في البعض
يثبت بفعله عم وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله
عم والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في
البعض الآخر قياسا واما فرض بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عم لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عم جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم
روى انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب
بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قوله النبي عم
الشفعة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عم لان اللام لاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة
اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما ان يجري مجرى الجواب قطعا او الظاهر انه الجواب مع احتمال

الابتداء

الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا
فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد و
زنا عذ فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو قال تقدم معي فقال ان تقدمت
فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تقدمت اليوم معي يا
علي فكذا هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب فنقول
موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد في الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال غيث الجواب صدق بانه وعند
الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم
المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد امر بمطلق والمقيد فان
اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فالاعتاق يقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان
احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهي مختلفان لكن نفي تملك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي
الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاولى اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة كظهار اليمين وكفارة القتل لا يحمل

مطلق حكم المطلق

عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس
اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان كان الحادثة
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب
لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي بين الاسباب اي لكون
المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي بتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا
اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اي الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
رض وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع
وفي قراءة ابن مسعود رض الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنعمل في جوابه بموجب المقيد اولى لكن اذا تعارضا
ولا تعارض الا في الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان العدد زيادة
وصف غير مجرى الشرط ويوجب النقض والمنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد
دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص

بالشرط

قوله يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا

بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشقة كما في بقرة بني اسرائيل
وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء
بالدخول الواردة في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في صورة
الا ان لا يمكن وهو اي دلالة الحادثة والحكم فهذه الدليل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه
بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو
عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له
دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء
المؤمنة فيبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كونه
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم
اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
اعدام اصلية بالاجماع والقسم الثاني مختلف فيه فان ثبت فيه حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء
على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه

لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة
فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو كنت
عدم الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر
بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص بل لايجاب
الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الرقبة الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من
الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المتعدي شرعيا لا عدميا اصليا ولا يمكن ان يتعدى القيد
فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نتعدى القيد وهو حكم شرعي لانه
ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نتعدى العدم قصدا ومثل هذا يجوز
في القياس فينبغي بقيد لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد
اي يدل على نفي الحكم وهو الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى
او تحرير رقبة فلا يتعدى فهي اي التعدية في الكل فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية
العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين
تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من
تعدية القيد فيبطل قولهم نحن نتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس
بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء
الكافرة

النقض

فيلزم نحو

اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي نحو

اليمين

الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي الذي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين
الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود
النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المتعدي او على عدمه
وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا يجوز بالقياس جواب عن الدليل
الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمل وهو ان دلالة
العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة
المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء
بالقياس لا ان قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص
فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات
فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر لحكم الكل وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزيلا
الى هذه المسئلة الجزوية وذكر فيها ما نافاه بمنع القياس وهو ان القتل اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا الاشكال اورده علينا في المحصول

كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان
المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد
هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة
على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد ثابت على جميع الناس
اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد
ثابت على جميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يعتبرهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم بانه من الجمادات الا من يحكم
بانه التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق
بهذا وقد صح ان النبات كموسى تسبيح الحصى وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة
التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا يكره لا ينكره الا منكر خوارق العادات التقسيم الثاني في استعمال

اللفظ

اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يسمى الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما قولنا فاللفظ
حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما عدا ان خطأ
العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فهي اي ان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يلاحظ بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في
المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة
ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثيتين ولا العلاقة فمرجل وهو حقيقة ايضا
للموضوع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة بكون وضعا فالمرجل حقيقة في
المعنى الثاني بحسب الوضع الخ واما المنقول فمنه ما غلب ومعنى مجازي للموضوع له الاول صنع الحجر
الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الثاني وهو اما
الشرعي او العرفي او الاصطلاحي ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له صنع الحجر الباقي كالدابة
متلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اختصت به اي الدابة بالفرس
مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا زيد بالحجر ما وضع له
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لما اختصت به فكانه لم يراع معنى الاول فصارت المال فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو
ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الافراد
على الارض
الاول

التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر فيه ذلك المعنى ولا يصح اطلاق اي المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب فيه مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول
وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني
بل ليرجح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو ليرجح هذا الاسم
على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية
فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والجدي وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى
الاول في الوضع الكلي بان المناسبة والاولوية لا يصحح الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة
فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى
المخامرة ليس مراعى في الخمر ليصح اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف به يعلم نزاهة
اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للفقهاء منه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا
بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو ليصح اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس ليصح الاطلاق
فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا
قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز

ان كان في نفسه بحيث لا يستر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت
وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح
والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذان هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه
معنى ثاني ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناها
معنى آخر كما في طول النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود الغرض من طويل النجاد طويل
القامة وطول القامة مستلزم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيما في ارادة
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل
الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة
مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض قالوا الى ما هو
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الر
الربيع يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت
الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع
ليس فاعلا في العقل فهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا
معناه الحقيقي والحال انه لم يجيئه فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني او

اوردنا على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على معنى هذا يشمل
اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي
ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وانما ذكر ما هو
بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان
حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه وانما لم يقيدوا المتن ببعض الزمان بهذا القيد لان الـ
التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الـ
الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان
وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له و
المقدر خلافه وهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة
كالمسكر للخمر ما بقي وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة
فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي
ذهنا اي انتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد
الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالمصدر اذا اطلق على الاسم كالواعظ

وتقع

وتقع اللازم لما فيه خفاء ان لم يكن منها لزوم في الخارج كتسمية الابن بالباسم مقابله كما يطلق البصير
على الاعمى او منتقلا الى العرف ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط
فانه للاوقية في العرف قضاء الحاجة والميكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا
العرف يسمى الامر من الطالب طالبا فيكون الذهن منتقلا الى العرف او الخارج اي يكون الذهن منتقلا
الى الخارج ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار
اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا وهو اي اذا كان اللزوم
الذهني منتقلا الى العرف او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء
ايضا بعكس كلي يجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق
اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء للآخر وهو اما ان لا يكون اللازم صفة
للملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس
واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله
وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل اطلاق السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر اما بالـ قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم
على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة له وهي الاستعانة وشرطها
ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه
شجاع واذا عرفت ان بين المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع

اقول يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين تابعة
اللازمين للمابين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى
الملزوم هذا الانتقال في الجملة لا اتساع الانتقال فالملزوم
اصل وتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من
جهة ان الانتقال فانه كان انتقال الشيئين بحيث

فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة الفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل عالية والاسباب علل التية
وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام ذوات الاسباب لموجح

فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل اي بالنسبة
فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له
والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق
الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز وصول يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا
فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وانتفاء العكس اذا كان المقصود
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالمحل الموصوف فيه او موضع
من طول العرض والعمق واعلم ان الانتقالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع
تصير علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كبيع شرع يصير علاقة للاستعمال
اي ينظر في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه
شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال
فاذا حصل استرك تصرفين في هذا المعنى يصح استعمال احدهما للاخر كالوصية والارث
فان كلا منهما يستخلف بعد الموت اذا حصل الفراغ عن حوائج الميت كالتجهيز والدين
فالحاصل انه كما يشترط الاستعمال في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى المجازي عن مفهومها الصادق عليها الذي
يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع كنكاح عليه السلام

قوله كما الكلام خبرا وانشاء معنى التمثيل
الاتصال في معنى المشروع والسببية اشارة
الى ان كخالد لام وغيره من صيغ انواع العلاقة
انما اتصال الصورة كما في الاسد والرجل الشجاع
انما الاتصال من جهة الذات والصورة بل من جهة الانتقال في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة الانتقال
الاتصال في معنى المشروع كبيع شرع لان المتابعة اتفاق في الكيفية والصفة لموجح

انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وهو كما ملك الرقبة بل هذا
اي ملك المتعة فاطلاق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيرنا
اي نكاح غير النبي عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يجب المهر
وعند الشافعي رحمه لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله بخاصية لك والآية عقد
شرع لمصالح لا تحصى كالتناسل وعدم انقطاع النسل والاحتراز عن السفاح وتحصيل
الاحصان والابتلاء في بيتها واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يظهر
تعداده ايضا من الفقهاء اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخصوص والحكم وموعدها وجب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر
مخصوصة بك واما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله
اعلم انا اطلنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لان في اللفظ فان الحال لا يختص بضرورة الرسالة
وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبعد النكاح لا يملك له عليها اي التزويج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا من ملك النكاح والطلاق في بيده اي هو المالك اي لو كان
وضعه لتلك المصالح او من شرطه لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق في
بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح لملك له عليها وان
صح بلفظ لا يدل على الملك لغة فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بها اي بلفظ النكاح والتزويج
لانها صارا علمين لهذا العقد جوابا لسؤال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك

لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بها فاجاب بانه انما يصح بها لانها صارا علمين لهذا العقد ان منزلة
العلم في كونها لفظين موضوعين لهذا العقد والاصل في الاعلام رعاية المعنى اللغوي واكثر ما يعقد اي
النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة
فالجملة عطف على قوله وانما النكاح غير معنى عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العتق ايضا بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراد البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيجوز ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما
يصح اطلاق اسم السبب على المسبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي بكثير المقصود
من شرعية السبب وهو المسبب كالبيع لملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر
فهو حر او قال ان اشتريت فلانا فهو حر متفرقا يعتق في الكل لان الاول رتب قال ان ملكت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو
ملك العبد فانه بعد الشراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء
النصف الآخر يوصف بانه عبد ويقال عرفا انه مشترى عبد وهذا بناء على ان اطلاق
الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المبدأ منه
بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية لفظ المشتري من هذا [illegible]
يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد

كقوله تعالى اخبارا عن الهدهد لا تعلوا علي واتوني مسلمين فانه لا يحصل الا بالاسلام لانه لا يحصل الا بالاسلام
بل المقصود المسئلة الثانية وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الاول صدق ديانة لا قضاء فيما
فيه تخفيف في وصورته ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله
ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان
سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فقوله سببا اي لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب علما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز
من الطرفين والمراد من السبب المحض ما يفضي اليه لا لكونه شرعية لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في
العبد والاخت من الرضاع فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي
نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة
سبب لملك اي ازالة ملك سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليس ملك
اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
[illegible] لكن السبب مقصود من السبب لا يصح اطلاق اسم السبب
على المسبب لا يثبت بالطريق الاستعارة جواب السؤال وهو ان يقال وسلمنا انه لا يثبت العتق

بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لا ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في
في الاستعارة من وصف مشترك فيتبينه بقوله او كل منهما اسقاط بنى على السراية او اللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة الخ وما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص وغيرها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم
في كله بسبب ثبوته في البعض وبالزوم عدم قبوله الفسخ واما لا ينبغي بطريق الاستعارة
ايضا لانها لا تصح بكل وصف بل بوصف المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين
الطلاق والعتاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة
يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا
ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة الشرعية فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوقع المناسبة لجواز الاستعارة
بينهما قلنا نعم هي الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة تجزي الاعتاق لكن
يعني ان التصرف الصادر عن المالك هي ازالة الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك اذ المراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشارع وضعه له فيه وعلى هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة
المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك
مجازا لانه صدر منه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق

اي الاعتاق عليها على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وفي تكون الطاء في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله يسند فان قيل
ليس مجازا مبتدأ اذ يقال على قوله او يطلق عليها مجازا اي قيل اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات
القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك ثم على ما سبق
ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير الطلاق
وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال
الجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يعلق بحثنا ان الاعتاق
ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لمنع
الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد اليس ان ازالة الملك لازمة
لازالة القيد فلا يصح الاستعارة حينئذ ان ازالة القيد لتلك ان لازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع واذا جاز للمتعلق عطف على قوله
فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحدث لانه كان عند ابي حنيفة ثبت البيع فتعقد بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وعند الشافعي مبنية ايضا على الاصل المذكور
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس الا يلزم عدم الصحة
فيما اضافه الى المنفعة جواب السؤال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان
يصح عقد الاجارة بقوله بعت وينافي هذا الذي هو كذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ

فقوله لان ذلك ليس لفساد هذا المجاز دليل على قوله والا يلزم وقوله وكذا اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور
بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز هنا
فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع للحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست بسبب للملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلق اللفظ على ما يلزم معناه للاشتراك
بينهما في اللازم وهو الاستمتاع ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستمتاع لا يجري
الا في طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه قد يعتبر السماع في
انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة
وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا
لا نشترط المشابهة في اخص الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعند التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الترتيب
خلف عن التكلم بهذا في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما
ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل عندهما وهي شرط الخلف امكان الاصل
وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اعني العلماء الثلاثة وان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع
لها ثم اختلفوا في ان الخلافية في حق التكلم او في حق الحكم فعند محمد في حق الحكم اي الحكم الذي من هذا
اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت

البنوة

البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعض الشارحين فرقوا بان لفظ هذا ابني اذا اريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فرقوا بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح وهذا المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وكلاما
فيصح الخلف لكن الوجه الاليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكروا الخلاف الا وجه الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون في جهة الخلفية فقط فعند محمد ان اذا كان مجازا خلف عن هذا ان اذا كان حقيقة
في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين
هذا اللفظ لكن بالاعتبار في فعل كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ وان لو كان المراد من هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية الا ترى ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط
صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد شرطه فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل
بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر
فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقي

لا يصح المجازي وهنا لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية اما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع
الى لازمه فالمعنى اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم ظلا وفرعا للموضوع له
وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة المجاز امكان الاصل
كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة المجاز وصورة المسئلة ان يحلف
بقوله والله لا امس السماء يجب الكفارة لان الكفارة تختلف عن البر في كل موضع يمكن البر
ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر
كما لنبينا صلى الله عليه وسلم فان حلف لا يشرب من الماء الذي في هذا الكوز والماء فيه لا يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بهما ثانيا المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما
لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المحتاج في كشفنا ذكرهما معا وكل منهما ينبئ عن الاخر
قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اي لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي
والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف
على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية تكفي صحة اللفظ من حيث العربية
فاذا فهم الاول وامتنع ارادته نسلم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى
لازم البتة فيجعل اقترانا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابن لانه
اختصاص المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة تنبيه المعنى فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا المعنى الخصوص للشجاع ثم بتوسط هذا الاستعارة يستعار لفظ

الاسد

الاسد للشجاع والاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام لانه في اعلام
تدل على المعنى خاصة ثم وقوع وصف عطف بآخر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان
زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير اداة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر انما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه طورا يبنا اسدا يرمي وان كان
هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى القرينة منا فعلى هذا لا يكون
هذا ابن الاستعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل
المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عند عموم قولهم
زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذي ذكره المص فعلى هذا لا يكون
هذا ابن الاستعارة بل يكون تشبيها في التشبيه لا يعتبر فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة للدعوى امر مستحيل قصدا فندفع عن هذا بما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في الاسماء الاجناس وليس الاستعارة اصلية لانه يلزم في قلب
الحقائق اما في الاستعارة في المشتقات فليس استعارة تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق والا يلزم هنا قلب الحقائق اصلا الا ترى من هذا القبيل هذا الذي ذكر
ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع خبرا في المبتدا وانما هو مخصوص
بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء
البيان كما يقال الحال ناطقة ان في آلة المستعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا وكذلك
ليست في اسماء الاجناس بل في اسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا وقد قدم ان الاستعارة

في خبر المبتدا ان يلزم قلب الحقايق اذا خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب
الحقايق نحو المال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات ومنها خبر المبتدا ولو
ابخا اسم مشتق لان معناه مولود منه فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا المال ناطقة
واعلم انهم يستعملون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه
وسياتي قريبا وحان ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم
علماء البيان وتمسك المناقشة على الايلام الواحدية وهو ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة وليس بفرق الفرق الذي ذكره في المتن ان زيدا اسد
دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لانه فرق واه اما اولا فلانا بعد
لا اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء المشتقة اضعف
من الاول وقد قيل ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت
لان قولهم المال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب احدهما
استعارة والاخر ليس باستعارة وانما هو اوهن فعلى الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة
اليها فان قولهم المال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط
في المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم صدا ابنه من
قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض
الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله

لانه انما استعمل لاجل الداعي الذي ما لم يوجد لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون مع الضرورة
اذا واستعمل اللفظ على ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يكن فعلى المجازي فعند الضرورة لا ثبات العموم
بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام والا مانع لعدم الاثبات ما وجد في الاستعمال
ضرورة وامر اخر توفي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة ومنه كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض اي يقرب ان ينقض وقوله تعالى سبحانه ما اطغى الماء والله عز وجل متعال عن العجز والضرورات
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به
الطعام اي ما فلا يشمل غيره عندنا وكذا الصاع اراد ما فيه بطريق اطلاق اسم الحال على المحل
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لان المتبوع عن الشارع فلا
يستحق عتق المعتق مع وجود العتق اذا اوصى لمواليه والامر اذا غير الخمر بقوله صلى الله عليه
اسام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له والا اللمس باليد بقوله او لامستم
النساء لان الوطي اعم المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
اعم العتق مجاز في معنى المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق عتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه البنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون ابنه
بنيه اما دخول بنت البنين في الثاني في قولنا اجتنبوا عن اولاد فلان الامان لحقن الدم
فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان والجمع بينهما بالحنث حانثا او متعمدا
في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز
اعلم انه ذكر هنا مسائل تتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اوليها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان

حنث او دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز بقطع فان
يضع معلق بعقله لا يجمع بينهما وانما حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد
ان يزاحم وضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار في العرف صار عبارة
عن لا يدخل اكذا اي من باب عموم المجاز وهو لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى
اي يراد بطريق المجاز بعقله وان فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة
واما ولا لانه لو كانت ملك فلان او لا يكون فلان من ساكنيها حنث بالدخول وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا ان لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها ان الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا
حنث عطف على قوله حنث في قوله لا يجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا
يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره تحقيق المسئلة
انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله الا
بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار
اكثر اما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل يمتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يعني كون ان كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل
والمراد بالمعيار ظرف لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم فهذا البحث بالنهار كله في فصل حروف المعاني

فان

فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد الفعل كوقوع الطلاق
هنا ان في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد به المعيار فيراد به الآن اولا كما في اذا كان النهار
باليوم فيراد به مطلق الآن والا يعتبر كون وقت الآن جزءا من النهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
لان العلاقة موجودة فيما نحن فيه معناه الحقيقي مطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل
والا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق بالكل فلفظه وما يجري مجراه لا يأكل من
هذه الحنطة لانه يراد باطنها عاق فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد رحمه الله على
مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فمن قال لله علي صوم رجب ونوى به الصوم انه نذر و
يمين هذا مقتضى القول في لو لم يصم قضى وكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وانما كان نذرا ويمينا لكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه
نذر بصيغته يمين بوجوبه هذا دليل على قوله ولا يرجع اثبت انه يمين بوجوبه بقوله لان الحالف
المباح يوجب تحريم حلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان
ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بوجوبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل
بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام المعنى والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة
اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي من لازمه الاسد بطريق الالتزام ولا تكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل في غير ما
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له اصلا وقد زيد خاطري الكمال وهو قوله يرد عليه انه ان
كان هذا موجبه تكون يمينا وان لم يسو المعنى كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو

وان لم يكن موضوعه يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغة واليمين
بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة
هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت
للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بحكم الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي
ان اراد وهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر
مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين
اما النذر فبالصيغة والتاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى
اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل
ينبغي ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب
ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازا ونفى حقيقته يصدق
ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا يصدق
للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق فيه نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال
اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد
وقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او شرعا
او عادة او لزوما اما خارجة عن الكلام والكلام كدلالة الحال نحو تبين القدور او معنى
في الكلام كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا

الكلام كقوله من شاء فليؤمن فان سياق الكلام وموضوعه انما اعدنا خوفا من الا يكون للتخيير
او طلاق امراته ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
او لا كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن طول الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والاثم والجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عين نيته
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بما نجس جاهلا وصلى لم يجز لانه لم يوجد شرطه
ويثاب عليه بصدق عين نيته واما اصل الكلام فان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما
عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو
النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز
او لا يا كل من هذه النخلة الا ما اكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر اذا استقى
او لا كرع لا يحنث او لا يضع قدمه في دار فلان او كالاسماء المنقولة او نحو التوكيل بالخصوص
بصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وعادة كالمجاز عادة فيتناول الاقرار
والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم او صفة له
ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام في هذه القرينة
ان تكون من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر
ان يكون ذلك اللفظ لمجاز وهو الا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين
عين هذا الكلام او بين فيه يكون في الا على ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون

بعض الافراد اولى كما ذكرنا فالتخصيص ان الخصص قد يكون بعض الافراد ناقصا او زايدا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اعم من كون
بعض الافراد اولى فالحصر القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى من قسم المخصص الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق
بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب بعض الافراد حكما مناقضا
لحكم يوجبه العام والخاص ليس كذلك لا يكون كلاما مستقلا بل بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بادي الرأي ان الحقيقة
غير مرادة وفي كل مجاز على حد يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية
جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك
القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة عقلا او شرعا
او عادة او شرعا فبين هنا هذا المعنى ففي عدم الفور كما اذا اراد بالمراة الحرة فرع
فقال ان ضربت فانت طالق تحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى
الحقيقي الحرة مطلقا وفي قوله تعالى المستفاد من القرينة يمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير هو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا
يمتنع عقلا وفي قوله طالق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله الاعمال بالنيات
الحقيقة غير مراد شرعا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حقا وفي لا يشرب من هذه البئر حقا وعرفا

وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما شرعا فاما عاما او خاصا او الشرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا
فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حتى الاثمار مخلوق عليه عدم
اكلها وهو غير ممتنع حتى بل الكل اكد ذلك قلنا اليمين اذا وجدت في النفي كانت للمنع فوجب في اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين اما الاكل فيما يكون لا حتى او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف شرعا
اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة تمنعه واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بقرينة وعند صاحبيه المجاز اولى
ونظيره لا ياكل من هذه النخلة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى الكل مسئلة
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب صلح
بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وكذا
فلانة اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من استلحق
النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفي من استلحق منه ولا يكون
هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن استلحق منه لانه يثبت ممن استلحق منه او في حق نفسه
فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي من استلحق
منه وانما تعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاستلحاق من الغير فلا
يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله والحقيقة والمراد ان
المعنى المجازي متعذر وهو التحريم لان التحريم الذي ثبت هذا اي بلفظ هذه بنتي منافي لملك النكاح

فلا يكون مقاما من حقوق بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروف النسب
هذه بنتي تكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم بمعنى صحة النكاح السابق وتكون
مقاما من حقوق النكاح كالطلاق ووجه الاول هو لانا صدا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي
بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان يوم
قدم الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حق من يشتهى منه وفي غير ممكن
او في حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وفي متعذر لان الشرع يكذبه او في حق
التحريم وفي الاول ايضا لان التحريم الذي ثبت بهذا ينافي ملك النكاح كما ذكرنا واما
المجاز وهو التحريم فلا يشكل المنافات ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول
ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق
المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام والا يكون هذا
مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاذا لا حاجة الى قطعه اما
ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن
ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون صحيحا والدليل المنافي
لهذا التحريم المدلول التزاميا ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل هو عدم ثبوت الموضوع له
فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وهذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة والوجه
بهذا الوجه هو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو لعدم ثبوت الموضوع له او بطريق المجاز

وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان الحسن **مسئلة** الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة بين الشيئين
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار هو لفظ الاسد
والعلاقة هي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي
يد محذوفة رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا اردت ان تخبر عن
رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا اطلقت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر
يدعو الى ترك استعمال هذا الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز
وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالفهم وبه
قد يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته
للشعر اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا
او السجع فاذا كان السجع والتماثل الاصل والعدول فلفظ الاسد يستعمل في السجع لا لفظ
الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فقد يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز يستعمل لتجانس الشرك فان
بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه في المعنى الشرعي والداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة اسم الاسد لرجل عالم ففيه تحقير او التحقير كاستعمال استعارة
الانيح وهو الذباب الصغير للحاصل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب
والترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض الشروبات ليرغب السامع في مستعملات الاسم لبعض
المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فانه قد يكون

رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على اللازم
وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة استعمال الحقيقة يكون دعوى
بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله استحصال لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون
تلطف الكلام كاستعارة نظر من المسك موجبة الذهب لغم فيه خمر موقد فعقد لكن تلطيفه وزيادة
سوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله لا تلطف
الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد
في زيادة وضوح الدلالة ونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على
تفاوت الدرجات فان حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل المجاز
فان المجازات متفاوتة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم اذا
كان المستعار منه امرا محسوسا وكان المستعار له امرا محسوسا او امرا متصفا بالمعنى المطلوب والمستعار له
معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة ايضا كما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم فالمجاز
يوجب سرعة التفهم يريد صدا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يوجد بعينه لسانه كنه ما في قلبه
فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام
المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد ولكن لا يدل على تمام المراد
بل تكمله سوادا فلا بد ان تذكر شيئا يعرف السامع كميته بسواده فيشبه به او تستعاره ليتبين
للسامع تمام المراد او غيره وذكر بالرفع ان يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع بما ذكرنا في مقدمة

ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا صح

مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه المجاز فانه قد ذكرت في مقدمته وفصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو
فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة
في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد يجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر على البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهي اما الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قال وهي تبعية
لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية اي وقوعها في المشتق منه كما يقول الدال ناطقة وانما تقع
الناطق للدال تبعية استحسان النطق للدلالة هكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا
في معاني مع الحروف ثم فيه ان في الحروف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب
لازم للتعليل فان المعلول يكون عقب العلة فيراد بالتعليل التعقيب ومعلوم ان يكون بعقب العلة
المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب استعار اللام له اي للتعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل
لام التعليل لارادة ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء
على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا يبعد ان يكون المعلول الغائية فعلم ان اللام الداخلة
في الغرض داخلة حقيقة على المعلول ومنا تذكر حروفا يستدل الحاجة اليها اي حروف المعاني منها حروف
العطف الواو والمعاني العطف بالنقل عن ائمة اللغة المتقدمين ومواضع استعمالها وهي من الاسيين المختلفين
كالالف من المتحدين فانه يكون حرفا جاء رجلان ولا يكون حرفا في رجل وامراة فاذا قلت واو العطف
وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن ان الجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين
الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله به لا بالقول الا فان كونها من الشعائر المتكملة

اي الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية هو جهة ابدائكم لكن تقرره في القرآن
لا يخرج مصلحة بما تعظيم او الاهمية او غيرهما فلا شك ان هذا يعني الاولوية لا الوجوب واما الوجوب
في الحقيقة على الاحكام وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا يقطعه ابدؤا واوزعم البعض انه للترتيب عند اصحابه
وللمقارنة عند الشافعي استدلالا بوقوع الواحد عنده والثلاث عندهما وان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها هذا اي زعم وتمسك البعض باطل بل الطلاق يقع اما
عنده كما يتعلق الثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط والمنجز يقع واحدة لانه لا يبقى لطلاق الثالث والثالث عندهما يقع جملة لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث
مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا
وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير
اذن مولاهما فاعتقهما المولى معا صح نكاحهما والكلام مفصلا اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى
بعد زمان اعتقت هذه او حرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتم في الترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما في الاسلام فقد وضع
المسئلة هكذا تزوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقط بغير اذن الفضولي
لا حاجة الى التقييد به وعاهد بل لا بد وان يقبل النكاح فضولي اخر قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يرى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع

الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به او الحق الذي ظن بصدد الحلف يكون بعقد واحد او بعقدين
وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل
حصلت بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى او رضاهما دون الزوج فان
هذه المسئلة تحصل بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي امتين بعقدين فاجازهما
معنى فابطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او حرف العطف اي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتم في القرآن وان قال
اعتق ان في مرضي موته هذا وهذا ولا وارث له ولا مال سوى رقبتهما فان اقر متصلا
عتق من كل ثلثه وان سكت فقياس ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال
اعتق ان هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث والمفروض ان قيمة العبيد على السواء
واذا قال بعد السكوت هذا وسكت فقد عطفه على الاول موجبه ان يعتق نصف كل
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال هذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتم في القرآن
اي صلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقرآن بمنزلة قوله اعتقتهم اي معا لانه لو لم يكن للقرآن
بل بنيت الترتيب كان كذلك السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتق الاول لم يبق الثانية
محلا لينعتق فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح وبطل نكاحها
واما الثالث فلان الكلام موقوف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا

اشارة الى ما مر في المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغيا لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية
يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعني ان عبدا بوصف كلام تام
وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما لا يتعين من الاول الا بعضه فيكون مغيا للاول الكلام
بخلاف الاختين اي في المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيا للاول لانه اذا قال اعتقت عبدي وعبدي
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاول فلا يوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين اخر الكلام
مغيا للاول فيتوقف وقد ذكر في الحاشية الصغرى قد قيل لا فرق بين مسئلة الاختين ومسئلة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة اعني ان في مسئلة الاختين قال عبدي
حر وعبدي حر وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح عبدي وعبدي فانه افرد لكل واحدة
منهما تحريرا في مسئلة الاختين فلا يوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف لو افرد صح نكاح الاولى ولم يفرد في الاختين بان قال اعتقت عبدي وعبدي
عتقتا وصح نكاحهما وقد تدخل في الجملتين فلا يوجب المشاركة في قوله عبدي طالق طلاق وعبدي
طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب اي المشاركة اذا فيعود الاخر الى الاول فيشاركه
الاول اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم به لا بعدد مثله اي مثل ما تم ان لم
يسع الاخر اي ان لم يسع ان يكون ما تم به الاول مقدارا للمعطوف والمعطوف عليه لو قال دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث
عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف التكرار فانه يكفي ان يتعلق الاجزاء المتكررة بشرط متحد فيتعلق طاق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور اعني ان دخلت لا بعدد مثله اي لا بعدد شرط اخر حتى يصير كقوله

فانت

ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمه الله او بعدد اي بعدد مثله وهو عطف على قوله لا بعدد مثله ان امتنع اي الاول كقوله عبدي
حر وعبدي لا بد ان يكون في حق زيد غير حق عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا
ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة
على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
بامر صحيح الخطاب بالاخر اما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا
الزكوة لكن نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم
والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل حكم
عن وجوب الصلوة او صح عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن ادائها الولي عنه وهذا
فاسد عندنا الا ان نرجعه الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر متعلق العتق بالشرط ايضا لان عبدي لجملة
في حق المفرد في حكم الاسماء فعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها
بخلاف وضربتك طالق فان اظهار الخبر عنه دليل على عدم مشاركته في الجزاء لما ذكر ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله عبدي حر في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر يرد ان الاولى انها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط
بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في حق المفرد في حكم الاسماء مع انها جملة
تامة لان مناسبتها بالجزاء في كونها جملتين اسميتين وشرح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل
في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهيهنا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حصة كان المفرد اولى
كالجملة لانه يمكن اعتباره في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما
اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرا الى
ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو في مثل النسق والترتيب فقوله ان دخلت الدار
فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين يمكن اظهار الخبر اعني طالق في قوله وضرتك
طالق ليرجع العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء امكن ان يقول وضرتك وعلة خلاف
ترجع الى قوله معلق العتق بالشرط ولهذا عطفنا قوله والا تقبلوا الشهادة ابدا معطوفا على الجزاء
لا قوله واولئك هم الفاسقون اي والاجل ما ذكرنا في قوله وبعد ذكر ما وجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء والا تقبلوا الى آخره فان قوله والا تقبلوا
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا المخاطب بها الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدل على المشاركة في الجزاء قائم في الا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك
فعطفنا الاول على الجزاء والاخير على ما يليه في آخر فصل الاستثناء والفاء للتعقيب
فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فانت طالق
تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء انشاء فتاه يتب وقد يكون
المعلول عين العلة في الظاهر لكن في المفهوم غير ما اخذ منه فان رآه افزن نظرت الذي والكلب
في تجلي علوا فيشتريه فيعتقه وان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر قبلت فهو خلاف حد

وان قال لها ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقالت قطعته فقطعه فانه لا يكفيه قميصا كما قال لك الكفاية
فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ان تشرب فقد اتاك الغوث ونظيره اذ الى الفاء
فانت حر نحو قوله تعالى وكذا انزل فانت امين اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقتضيا اي العلة يكون علة عامة
للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من وجه كقوله تعالى وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هيبة ونهر ذا هيبة وذا سطوة ونظائره كثيرة واما
قال نعم في الحال لان قوله فانت حر معناه لا تكن حرا لا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب
الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستعمل للوجود بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا لجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل وكذا اذا كانت ملفوظة اما
اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمك والا تقول ان تاتني اكرمك بل يجب ان يقال ان تاتني اكرمك
وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم والا تقول ان تاتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية ثبوت المستقبل اخذ
لان الماضي في سبب الاستمرار لكونها فعلا ودلالتها على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي اصل الترتيب ثم التراخي راجع الى الكلام
اي عند اضافة رجعة الى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلق جميعا وتبين بثلث مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن يقع واحدة
وكذا ان قدم الشرط وعند ابي حنيفة رحمه الله عند اضافة الرجعة يقع الرجعي بالاول ثم لا يكون

عدم الجزاء لانه يارى مسئلة قطعية وان قدم الشرط صدق على ان البحث السابق وتقديم الجزاء يقع الاول
اى وحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لان الترافى عند انما هو فى التكلم ويلغو
الباقى لعدم الحل لان المراة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثانى اى وقع الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا
الثالث لعدم الحل وقابل بتعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق اى فى
المدخول بها اى ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق نزل الاول والثانى اى يقعان فى الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وانما كانت المراة
مدخولا بها لكون الحلف فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لعدم تعلقه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول ونزل الباقى وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح الترافى راجعا الى التكلم لان الترافى
فى الحكم مع عدم التكلم ممتنع فى الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلا يمكن الحكم
متراخيا لان التكلم متراخيا بعد بل آلة والتعليقات فان قال ان دخلت الدار فانت طالق يمينا كانه
قال عند الدخول انت طالق وليس هذا العلى فى الحال تطليقا ان تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله والاتيان بالعلى على سبيل التدارك كخرجا بزيد بل عمرو والهذا قال رح فى قوله
له على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يمكن ابطال الاول كيف وقد انت طالق واحدة بل ثنتين تطليق
ثلثا فلنا الاضراب لحمل التدارك وهذا فى العرف فى انفراد هذا الاثبات الى التدارك اى
التدارك فى الاعداد لجملة بل يراد به نفى الانفراد عرفا فاخوت ستون بل سبعون بخلاف الانشاء
فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل
الكذب

فعلنا تعقيب لعطفه بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة
اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بل ثنتين طلقت واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق
المحل ليقع ثانيا بل ثنتين بخلاف التعليق وصورته لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين فانه يقع الثنتان عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الحكم الاول وهو تعليق
الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يمكن الاول اى الابطال المذكور ولا يمكن اى الافراد المذكور
فتعلق بشرط اخر اى تعلق الثانى وهو وقوع ثنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث
فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقدير الاول
فتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا الى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف على تقدير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب والحاصل ان الحل بوقوع الاول لا يقع الثانى
والثالث كما قلنا فى حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المعطوف ان دخل فى جملة
يجب اصلاح ما قبلها وما بعدها وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت فى المعطوف يجب
ان يكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية عمرو وان دخل فى جملة
لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اصلاح الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب

تقديره

للعطف مع تؤثير

زيد بدون

ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي تحتمل قول
مرو ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اوله لزيد عبد فقال زيد
ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فلا حقد لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا
لاقرار فيكون اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون اي يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لكن النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو
بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصير الا موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر
كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام
موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم خرج البعض وعاد صدرا
قالوا في المقر له بدار بالبينة اذا قال ما كانت قط لي لزيد وقال زيد باع مني او وهب
بعد القضاء بان الدار لزيد وعلى المقر له القيمة للمقر عليه لانه اذا وصل فانه تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقر عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقر له لا على زيد فيضمن القيمة ثم اتفق الكلام
يعلق ما بعد بما قبله يرجع الى ان البحث هو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط
ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن متدارك لما قبله او لا فان صلح حمل على التدارك والا فهو كلام
مستانف اي وان لم يصلح اي لا يصلح ان يكون ما بعده متدارك لما قبله بان يكون ما بعده كلاما مستانفا لا حمل لكن على التدارك

قرض فقال المعدلة لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يتم قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا الاقرار
بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بانه فقال لا اجيز النكاح لكن اجيز عاليتي
فيصح الكلام ويجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح عاليتي فيضمن المهر الكلام
غير متسق لان السابق لا يصح النكاح الاول عاليتي لكن يصح عاليتي وذا لا يمكن لانه لما قال
لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات وكل النكاح عاليتي فيكون نفي وكل النكاح
واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه على لكن اجيزه عاليتي على انه كلام مستانف فيكون اجازة
لنكاح آخر مبهم مانتان او لا حد الشيئين لا لك فان الكلام لا يفهم وانما يلزم الشك
من ليكل ويمين الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كاية الكفارة فقوله عبد احر او عبدا انشاء
شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء
انشاء في نفسه حاصلا حية الحال حال حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف
على قوله انشاء فيكون بيانه اظهار الواقع فيجري عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد فقال احدكما
حر او قال هذا حر او هذا لا عتق العبد لاحتمال الاخبار منافيا حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير لا يكون له الاية ايقاع عتق العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن
حيث انه اخبار لغة يوجب ان يكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر على الواقع وهذا الاظهار لا يكون

انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان الشبه الانشائي والشبه
الاخباري علمنا بالشبهين من حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان وحين اذا ما
احدهما فقال ارضت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجب على البيان فانه لا يجري
الانشاء آيات مختلف الاخبارات كما اذا اقر المجهول حيث يجب على البيان وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه او قوله اتخذت هذا او هذا انشاء صريح فلهذا
اي لما قلنا ان او في الانشاء آيات للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا وجزاء الجنايات
مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف
فالقتل جزاء القتل والقتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ قتل
فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل التجزي
والتعدد والهذا اي والاجل ان او لاحد الشيئين قالا في هذا او هذا العبد او اعتقه انه اجل
لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من الكل وهو غير صالح للعتق منا وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل
على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر اذ قال هذا او هذا وهذا العبد الثالث
وتجيء في الاولين كانه قال احدهما او هذا على ان يكون معناه هذا او هذان فيجيء من الاول
والاخير من الكل حمل على قولنا احدهما او هذا او الى الوجهين الاول انه يكون بعدين احدهما او هذا
صرح على ذلك الوجه يكون بعدين هذا او هذان قرآن والظاهر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ قرآن قال الامام الاجل

المعطوف

في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا او هذا
غير مغير لما قبله لان او والتثنية يكون معنى وبعد الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على
ما ليس بمغير وبين التغيير من الاول والاول لا توقف على الثالث فصار معناه احدهما
ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تعرضه بهما خاطري واذا استعمل في النفي
نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون
كلمة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا حنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
حنث بفعلهما لا احدهما لان المراد بالطوع اي لا حنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا حنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والسرقة مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما والنفي اي
لا يفعل احدهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا البيان للنفي فان
كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف
لا ساول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث
اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع
فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة
عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فيتردد البيان فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال

وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه ثمة بديع محتاج في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يمكن الجمع
بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين واعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد اتيانهما معا على هذا قالوا والحكم احد الافلانا او فلانا له
ان يحكمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لها كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم لان احدهما مرجو بوجوه الاخر كالمغيا بيعم بالغاية فان حلف لا ادخل
منزل الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل الثانية او لا يبر
حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسه وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او
اخس ويدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا
محذوف اي فيها او فالجزاء ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة
حتى راسها بالرفع اي ما كولة وان دخلت على الافعال فان اتصل الصدر بالابتداء والاخر
الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا لكلام
يكون بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصبح حنث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية في مثل هذا الصورة وان قال عبدي
حر ان لم اتكلم حتى تغديني فاتاه فلم يغد لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل
سوق الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء يحمل عليه والا قال حتى اتغدى عندك فللعطف
المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتكلم فاتغدى عندك فاذا تغدى من غير شرط

بر وليس هذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اضرعوه اي الفقهاء استعانة حروف الجر
الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون
بيعا وتعتبر الباء بالعبد يكون مسلما في اي شرائطه والا يجري الاستدلال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا احنث الا باذنه يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملتصقا باذني
وفي الا ان اذن لا اي ان قال لا خرج الا ان اذن لا يحنث لكل خروج اذن بل ان اذن واحدة
فخرج ثم خرج من غير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من المخرج لا ان مع الفعل
على المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون
مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الا ان اذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد من غير رفع المنع اصلا على وجه آخر
وهو ان مع الفعل المضارع يعبر عن المصدر والمصدر يقدر بعد حين السعة الكلام تقول آتيك
صلوة الصبح اي وقت صلوة الصبح فيكون تقدير لا اخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
وعلى ان يجاء عنه بان على هذا التقدير يحنث ان خرج من غير اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث ما لم يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في الحال بدون سكم لا يتناول الحال بل يتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في الحال بدون سكم لا يتناول كل المحل تقديره
الصقوا بابي وسكم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل وصلة
انه اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به
المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسح الحائط بيدي لان الحائط اسم المحل وقد وقع مقصودا فيه او كله

بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل اي صرف مخصوصا بالاداة تقدير شبه المحل بالالة فلا يرد لو كلمة وانما
يثبت استيعاب الوجه في التيمم ان دخل الباء في المحل في قوله فامسحوا بوجوهكم لان المسح ظرف
عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في ظرفه على الاستعلاء ويرد به الطعن لان الاوسع
يعلو ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو في المعاوضات
المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يتاتى في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط خطر
لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعند
الشرط علة باصله اي عند ابي حنيفة رح كناية عن الطلاق لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل
على معناه الحقيقي ففي طالق ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندهما لانها للشرط
واجزاء الشرط لا يقع على اجزاء المشروط وعند ابي حنيفة اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما
فيكون الالف عوضا لاشرطا واجزاء العوض يقع على اجزاء المعوض واما من فقد من مسائلها
فقد فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان اصله نظامه
اي اصل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
الى شهر بناء اجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلقه
الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر
الا ترى التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيعمل قوله الى شهر في الغاية ان كانت

غاية فعمل كلمة حتى بعت صدر الاستثناء من منذ الحائط الى وضع الكلمة الى راسها لا تدخل تحت
المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية فعمل كلمة فصدر الكلام ان لم يتناول ما في لمدة الحكم فكذلك
نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية لمدة الحكم اليها
فعمله كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي ما دل صدر الكلام الغاية
نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكره للاسقاط ما تناول اي ذكر الغاية لاسقاط ما تناول الغاية
نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا والنحويون في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول
حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني وهو ان لا يدخل الغاية تحت
حكم المغيا الا مجازا كالمرافق مذهبهما تحت المغيا كغير بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
اي المذهب الثالث الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والرابع ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه الا ثم يكون هذا هو المذهب الرابع
وما ذكرنا في الليل هو ان صدر الكلام ما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا المرافق وهو
ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا بحسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا مع
ما ذكر الشارح في المذهب الرابع شيئا واحدا انما الاختلاف في العبارة فقط فان قول الخوبي ان
الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الادلة اوجب الشك اذ الاشتراك
اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان
تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا في غاية الاسقاط فلا تدخل تحته اي بعض الشارحين

من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين يعنوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت
المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل في الغسل
ضرورة لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق
محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي
يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال
له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل يدفع الجزء محال الا عند
ابي حنيفة رح وهو تسعة وعندهما يدخل الغايتان وهو عشرة لان العشرة لا توجد الا بوجود اجزائها
وعند زفر لا يدخل الغايتان وهو غاية واحدة والخيار عند ابي حنيفة رح اي باع على انه بالخيار الى غد
يدخل الغد في الخيار الا تكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رح لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما يتناوله وكذا في الاجل والبيع في رواية الحسن عنه ان بيع ابي حنيفة
لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فصورته اطلب رمضان الى الحصاد اما البيع فهو لا يحل
زيد الى الحصاد فان قوله لا اطلب النجم والا احلم سادل العمر فقوله الى الحصاد لاسقاط ما وراءه
في الظرف والفرق ثابت من انباته واضمار تحت صحت من السنة بعض الكل خلاف صحت السنة
فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار لتكون واقعا في جميع الغد اذ الغد اسم النهار
بيع الو قال انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان ينوي في دخول الدار فيتعلق به وقد يستعار
للمقارنة ان لم تصلح ظرفا فهو انت طالق في دخول الدار فيتصور على الشرط فلا يقع بانت طالق وبمشيئة
الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق

ان علم الله وذلك لان نسبة الله تعالى تتعلق ببعض الممكنات دون البعض فلما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات
الا المستحيلات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد به ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع شتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة قبل المعلوم فيقع
واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية مع الطلاق المذكور
اولا لم يبق على الاخرى فشتان لو قال قبلها ان يقع شتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال مع انصراف الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد
على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع شتان لما بينا في قوله قبلها
واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند
الحضرة فقوله لعلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على الدوام كلمات الشرط للشرط
فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق معدوم عند الموت فيقع في آخر الحياة واذا عدم الكل فيقع في الظرف والشرط نحو واذا
جالس لبس يدعى جندب نحو واذا تصبك خصاصة فتحلى وعند البصريين يقيد
الظرف وقد يجيء الشرط بلا سقوط من الظرف ووضعه وامر كجالس او مستقر لا محالة
ومنه الظرف خاصة فيقع بادر نسكوت ومتى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم يطلق فيه وان قال اذا ان اذا قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعند محمد رح ان كقوله
متى لم اطلقك انت طالق يقع بادر نسكوت كما اذا لم يسبق فانه كمتى لا يتقيد بالمجلس

اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كما شئت بالاتفاق ولا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق
كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاختار ابو حنيفة رحمه
الله الفرق والفرق انه لما جاء الكلام المعنيين وقع الشك في مستثناه والوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وبه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا على متى وعلى ان في قوله
اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان لا يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وانه ان وطلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق
تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع والشك
انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام ان السؤال عن الحال
وجواب ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل كلمة كيف ويحدث معنى وانت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال
فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت
او انت طالق كيف شئت ليس للسؤال عن الحال بل صار مجازا ومعناه انت حر او انت طالق
باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت
طالق كيف شئت فان الطلاق كيفية وهو ان يكون رجعيا او بائنا واما العتق فلا كيفية له فلا يكون
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وبيع الكيفية ان كونه رجعيا او بائنا فيصح

اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كما شئت بالاتفاق ولا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق
كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاختار ابو حنيفة رحمه
الله الفرق والفرق انه لما جاء الكلام المعنيين وقع الشك في مستثناه والوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وبه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا على متى وعلى ان في قوله
اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان لا يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وانه ان وطلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق
تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع والشك
انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام ان السؤال عن الحال
وجواب ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل كلمة كيف ويحدث معنى وانت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال
فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت
او انت طالق كيف شئت ليس للسؤال عن الحال بل صار مجازا ومعناه انت حر او انت طالق
باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت
طالق كيف شئت فان الطلاق كيفية وهو ان يكون رجعيا او بائنا واما العتق فلا كيفية له فلا يكون
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وبيع الكيفية ان كونه رجعيا او بائنا فيصح

وقالت ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم
يثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به هذا الجواب على مذهب
من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيه اذ يقول كلما غلب
ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت
في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه
اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد يثبت
الحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارد بها فيكون الحكم
الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما
نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في
حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحنطة بقفيز من شعير
قفيز من الحنطة بقفيز من الشعير بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد الفضل
ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد النظير فقياس الوطء الحرام على
الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة وطء ام امته التي
وطئها والمدة في المقيس عليه ثابتة اجماعا لا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء

من غير اشتراط الوطء والمعرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن نبحث فيه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فنقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق
اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة وانما
يبتني عليه النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما تكون اجزاء مقدمة
الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على
نبوة القياس وكل حكم يدل على نبوة القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية
هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا
الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن
ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
وصورة النزاع يثبت الوجوب فهاهنا ان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي
كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فان

مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية اعتبر الاول لانه لما فوض اليها
فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان الفوقية تقع ما قريبا وان اصلحت فلا بد من اعتبار
النية في امانيتها فلانه فوض اليها واما بينونته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي اعتبر صحة تعلق الاصل ايضا ان نوت طالق كيف شئت
يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعند صحة ما لا يقبل الاشتراك ان ما لا يعتبر في اصل الطلاق
فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول
ليس على العرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا
حالا فيه فاعترض فيه لا نعلم ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل هو الفرع
بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا نعلم ان الاصل لا يصح عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر **فصل** في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية مفتاح البيان والاستتار بالبيت بما يندرئ بالشبهات
فلا يحتاج الى التعريض ولو لست انا بزانية قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير
مستترة لكن الابهام فيها حصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء بعين النكاح
او عن غيره فاذا نوى عنها اي من تلك الاشياء وهو البينونة من النكاح تعين وتبين
موجب الكلام ولو جعلت كناية صفة "تطلق رجعية" لانهم قرروا بانها عبارة عن المراد
والمراد والمسمى هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بعطف انت بائن واختلفوا بناء على ان موجب الكلام هو البينونة وورد عليهم بان هذه الالفاظ كنايات

عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فهل لا يقع بها الرجعي كما في
انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن
فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير
علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج الى الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ
كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسيرها علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لان ما عندهم
ان يذكر لفظ ويراد معناه مع تاب ملزوم له فيراد بالثاني معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق
فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق بسبب هذا لفظ فيراد بالثاني معناه الاول وهو
فائدة به الرجعي وهو الاستثناء في قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعقب من الاقرار فاذا
نواه اوقع الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يبين مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب يرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك وكذا
استبرئي رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكرنا في اعدي فهل انه امرها باستبراء الرحم
لينزوج زوجا اخر فاذا نوى ايقاع الطلاق كما مر اكذا انت واحد لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى
يقع رجعية الا تبين لعدم دلالته على البينونة **الفصل الثالث** في ظهور المعنى وخفائه
اللفظ اما ظاهر او خفي فالظاهر ما ظهر بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له
يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد
احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في حل البيع والحرمة نص في التفرقة
بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فمن اتلف اربع

ظاهر في حل بيع في العدة لان الحل قد علم من غير هذه الآية والاناط وهو الاثر الذي يعقبه ولا يكفر
وكل الشيء اي اجعلوا المقصود اثبات هذا القيد طويبعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة والحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
وقال عم لجهاد ماض الى يوم القيامة النظير الاول لان المفسر والحكم مذكوران وركب الاصل
في التمثيل هذا لان الفرق بين المفسر والحكم ان المفسر قابل للنسخ والحكم غير قابل له لان المذكور
معا قوله فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم وركب سواء لانهم ان اراد واقبل النسخ
وعدمه بحسب اللفظ فهل منهما مفسر او ليس في الاية تاويل ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد وا
بحسب مجمل الكلام او اعم من كل منهما فهل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
كما ان الاخبار بعلمه الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي لتظهر الفرق
بين المفسر والحكم فقوله فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم لجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة
سد لباب النسخ والحكم موجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي
بعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك بعقل فمشكل والا بل بنقل فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباس والطرار لاختصاصها باسم اخر فينظر ان كان
لمعنى في نفسه يسمى فيه الحكم والنقصان لا والمشكل اما بالغموض في المعنى كقوله ان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى يفرض غسله في الوضوء فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر

في الطهارة الكبرى حيث وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من التكلف لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم او الاستعانة بدعوى طوقوه بما قوارير من فضة فقوله لا استعانة عطف على قوله التكلف
اما العوض في المعنى واما التكلف هذا راجع الاستعانة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة
فالمراد ان صفاؤها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والجمل كاية الربوا فان قوله
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في الحقيقة اللغوية هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع فلا
ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم بما بين النبي صلعم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك
الى الطلب والتامل ليعرف على الربوا والحكم في غير الاشياء الستة وانتشابه كالمقطعات
في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف ان حكم المتشابه
التوقف فهذا من باب العطف على ما يليه الخبر مقدم نحو في الدار زيد والجحيم عمرو على
اعتقاد الجمهور عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الا الله وقالوا لا رجاء والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول
الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علماء شارحه هذا اليق بعظم القران حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين والا قدار حقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين هذا
يفهم من قوله كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون
قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق وكونه الداعي الى اتباع المتشابهات

الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة سواء فيها على ما ذكر المذهب يقولون آمنا فيه متبدا وخبر وفي الحذف
خلاف الاصل فكما ابطل من له ضرب جهل بالامعان في السير الى وطلب العلم والمراد به بذل المجهود
والطاقة في طلب العلم اسلى الراسخين في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب سؤال وهو ان الكلام
للافهام فلم لم يكن للراسخين في العلم مضاف العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات
فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء وكما يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ
بكبح عنان نفسه عن التامل والطلب فان رياضة البليد بكبح العنان ورياضة الجواد
بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظم بلوى واعمها جدوى اي هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء اما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان
اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ويكل الحاله ويفوضه اليه فيلقى في الهلاك
العجز والسهو ان ويتلاشى عنه في علم الله ولا يبقى له في غير الفناء انتهى الاسم وهذا
مسرى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل اي لا يكون منقولا من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم او رعاية
في منازله والسر والنهي ظلموا بقدرين والذين ظلموا السر والنهي من قبيل الكلوني
السراغيني والناسخ والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الاصليات وهي علم اللغة
والنحو والتصريف فلعدم ضبط الرواة وعدم التواتر واما العرضيات وهي من قوله وعدم الاشتراك اما
فلان اصل العلم الاستقراء اعترضوا بان ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان عرضي

كيلا يكون

اللغات والنحو والصرف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب في ماض على وزنه فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات
قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وظن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان الاشياء من
التركيبات تفيد القطع عند الله فقد اكثر جميع المتواترات كوجود بغداد فاما الاخص السقط
والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة ايضا قد يعلم بالقرائن
القطعية ان الاصل هو المراد والاسطل فايدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء قسموا
العلم القطعي الى قسمين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ
عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانية علم الطمانينة
وكيفية دلالة اللفظ على المعنى اي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر
عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتاخر اليه اقتضاء وعلى الحكم
في الشيء ما يوجد فيه معنى نعم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله فسروا
الدلالة على هذه الاربع وجرى كلامهم على الحصر الملائم لتقسيمهم فاقول الذي فهمت
من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق
له سواء كان ذلك المعنى جزء الموضوع له او جزء لازمه المتاخر واشارة النص دلالة على
احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان
يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم
ولا يكون مسوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى المهاجرين سيق لايجاب

سهم

سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول
وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد صار عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء اسم الذي لا ملك له
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء كونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له
فلما سيق لافادة زوال ملكهم عما خلفوا كان ثابتا بالاشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له
ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له
وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد لان لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا
في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه وانما جعلوا اشارة
الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراد الاب بنفقة
الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاب الى اضافة كثرة المعنى واذا قال المطلقة لزوجها
نكحت على امراة طلقها فقال ارضا الا كل امراة لي طالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لهذا الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه
المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى
الجزء الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر
والعدة وغيرهما وقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا سيق لملازمه المتاخر وهو التفرقة منهما

فيكون عبارة فيه اشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيد باللازم المتأخر لانه
سواء دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى
مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص
المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها واما المثبت للمعلول فيعني مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة والاحسن ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فيتبين من هذه الابحاث صدق العبارة والاشارة
والاقتضاء انما تدل دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فيشمل ان دلالة اللفظ على الحكم فيشمل الحكم
فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى فهي دلالة النص نحو الا
تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى هو معنى يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق هو التأفيف لاجله او وجه المضرة في مثل الاربعة
ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق فان كان لازمه المتقدم فاقتضاء فان لم يكن شيء من ذلك
فان وجد مستندا الى معنى علم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة نص
وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يعرف احدا يفهم
البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة

فانه

فانه لا يفهمه الا المجتهد عند اصحابنا بعد اقدام التعميم والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبق احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالات ومن لم يصدق فليطالع كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون
فيثبت استحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى ان زوال ملكهم عما خلفوه وطرد الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فيثبت الاجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان
الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيعني تملك ماله اختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا
الى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر
الرضاع يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الاولاد من غير تقدير
فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق اقوله وعلى الوارث مثل ذلك فيه اشارة
الى ان الورثة سقطوا بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية
المأخذ وقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به
عند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام فعل الغير طاعة لا صلة فالا
والحق به التمليك ولا دلالة لبيان المقصود فصار جوابهم ومن كثيرة فاقيم التمليك مقامها والا
كذلك في الكسوة اي لا تكفي الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب
ان يصير العين كفارة واذا تملك العين لا الاعانة او من بقي على المنقصة على ان الاباحة في الطعام
ثم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام امر وان يأكلوا على ملك

المبيح ثم المقصود من فراغ الثوب هي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود وهل يجب
ولا يتم الا بستر الاعضاء واعادة الثوب والا تكفي الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص فهي
فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى
اي المعنى الذي يفهم منه ان التاذي حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم في الوقاع
موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهو مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيجب الحكم فيها بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية
اكثر فيناط الحكم فيهما وكوجوب الحد عندنا في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا لان
المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى هذا موجود في اللواطة بل زيادة
لانها في الحرمة وسفح الماء فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما
في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا
اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه صلاح البشر لان الولد الزنا ناقص لكن كما فيه اتلاف حال الفراش
اي فراش الزوج لانه يثبت فيه اللعان ويثبت التفرقة بسببه ويثبت النسب واما تضييع الماء
فقاصر اي ما قالاه من تضييع الماء في اللواطة قاصر في الحرمة لانه قد حل بالعدل والشهوة
فيه في الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا
بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة لحق الله تعالى وهو يصل بالمعلل اي المخصوص بالزنا وهو صلاح البشر وافساد

الفراش

الفراش انتساب النسب لا توجب الحد كما لو وطئ مثلا او كوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود
الا بالسيف يحمل معنى احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف اي ان لا قود الا بسبب القتل
بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجناية الحاصل عين انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجناية والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهاك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة
عما لا تحل وفي تاج المصادر حرمة كسي شكستن في الضرب جسر ان بما لا يطيقه البدن وقال ابو يوسف
المعنى الخرق بنقض البنية ظاهرا او باطنا فانه لم يقع الجناية قصدا على النفس لخواصه لانه يجني
فيكون اكمل اوجب الكفارة عند الشافعي رحمه في القتل العمد باليمين الغموس بدلالة نص ورد
في الخطاء المعقطة اوجب الشافعي رحمه الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
اي قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب العدل الكفارة مع وجود
العذر فاولى ان يجب لانه خاطئ اوجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي
كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير نوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم
وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين
الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد
والغموس فكبيرة محضة اي لا تلائم العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا يجب في العمد بالمثقل لانه حرام محض صدا اشكال
عاقوه يجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة

قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي الى الكفارة بما احتاط
في اثباته فيجب بشبهة السبب السبب العمل الخطاء وان قيل ينبغي ان يجب فيما اذا قتل مستأمنا
عمدا فان الشبهة قائمة هذا الشخص على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء
بسبب الحال فان المستأمن كافر حرز نفسه بحلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا
واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا
الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه يتعلق بالمحل من وجه لقوله ان النفس بالنفس فاما الفعل
فعمد محض الكفارة جزاء الفعل اي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص
فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء
المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو
جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن اما العمل بالمثقل فان شبهة
الخطاء فيه من حيث العمل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجب الكفارة
فيه اكدا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه ينبغي ان يعلم
ان الشبهة ما تثبت الكفارة ويسقط القصاص انما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل
ومن وجه اخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله ان النفس بالنفس وكونه حقا لاوليا المقتول بل
على اصل اما الثاني فلانه شرع لكون زاجرا عن عدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات
انما هي اجزية الافعال واوجب القصاص على الجاني بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة

النص

فوق

النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو العكس لان الحق في العكس يدرك رايا
لا لغة بخلاف الدلالة فتثبت بها ما يندرئ بالشبهات الا يثبت بها بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عم ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالعكس ومعلوم بالتامل فيها واما المعتق نحو اعتق عبدك عني
بالف يصح البيع ويصير العتق فصار كانه قال بعه عبدك عني بالف واكن وكيلي
بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة والا يكون كالمحفوظ لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت
جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه بحاله
لا يثبت فقال ابو يوسف رح عند البيع ما ثبت انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عنه عن القبول وهو ركن
قلنا سقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط
كذا في التعاطي لا القبض اي في الهبة لا يعم المعتق اي ان كان المعتق معينا فرادا
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها والحاصل يعم لا يقبل التخصيص
في قوله لا اكل لان طعاما نكرة في سياق النفي فيعم وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل تقدير الاكل
وهو مصدر ثابت لغة اي دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا زيادة دلالة تضمنه فالثابت
لغة على قياس حقيقي منطوق كالمصدر وما جاز حذف فعله واسئل القرية فصير فعله لا اكل الا
انه التخصيص في لا اكل الا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد حتى لو حلف لا اكل اكلا فان الاكلات كلها في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية

لان النكرة اذا وقعت في سياق النفي يجوز فيه التخصيص

فان قيل اذا لم يكن لا الكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما حنث لانه مندرج تحت ما يمينه الكل فان قوله
لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق
فان قيل ان قال لا اسكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح
نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة والكاملة وهي حقيقة المساكنة
الكاملة هي ان يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية
احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل وقد عرفت هنا عبارة
المتن بالتقديم والتاخير هكذا ونوى الكاملة وكذا قلنا في انت طالق واطلقتك فنوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي ينبئ عن المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لا معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كما في اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل التنوين في انت بائن امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن التنوين عارض فيصح نية احدهما والا لذكر الطلاق
فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يحصل بذلك الحذف اي بغير اثباته المنفرق بخلاف المقتضى
لو اسند القرية اي اهلها فانه ثابت الاصل بغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمنعوت
صفة هو الاصل فيكون ثابتا فيكون كالملفوظ يجري فيه العموم والتخصيص قوله الذي اي ما قدرنا ان المقتضى
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق واطلقتك ثلاثا وكذا انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء

من المتكلم بهذا اللفظ وانما هو شيء امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي ينشئ من المتكلم بطريق
الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى واصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان
الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العموم فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان
احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع على جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والافعال المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو
في اللغة للاخبار بحيث كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء لصحة
هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه للعموم للمقتضى والا لزم نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث
ان الثلث احد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا والفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته واما التعدد والتطليق بعده باعتبار
تعدد متعلقه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل
لانت طالق واطلقتك الا في خصوص انت طالق واذا قال انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه
يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الاول مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا صفة المراة

فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اما نون الثلث تعني ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا
لفعل محذوف وتقديره انت طالق لاثرة طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى
الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يرد هذا
الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ان يكون
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي
اذا كان كالملفوظ كلمة اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العلم بل يدل على الواحد للحقيقي او
الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العلم بل يدل على الواحد
اما صفة او اعتبارا على ما يأتي والفصل الذي يذكره فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار
ان الطلاق اسم فرد شامل الواحد الحقيقي ويمكن ان يدل به الواحد الاعتباري اي المجموع
من حيث هو المجموع والطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل بثبوت البينونة هذا
اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق اعتقادين انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من الكلام
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم
بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب
عن هذا الاشكال وتوجيهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث
هي البينونة مشتركة بين الخفيفة التي يمكن رفعها والغليظة التي لا يمكن رفعها وهي الثلث اي هي
جنس بالنسبة اليهما ونية احد المختلفين صحيحة في المبهم وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت
احدهما فلا يمكن احتمالهما فلا بد ان ينوي احدهما كما لا يصح فيه نية عدد معين فيه لعموم المقتضى فلا

ودلالة على الافراد اصلا لان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يتحقق به
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع
لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وانما لا يصح نية الجامع في المقتضى كنية ثلث تطليقات
في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق على الاصح
من افراده كالنوع بل كالعدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتحقق على طهر
يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وهو وما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المراد واعلم
انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون
احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم المحذوف يصير قسما خامسا
بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل
لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما صريحا واما تقديرا وكل ما يكون
كذلك ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف
دال على معناه ما حصل من الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ
على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل

اعلم ان بعض الناس يقولون مفهوم المخالفة هو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت
في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي اولوية
المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساوات المسكوت عنه
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق فلو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه

يدل الا النص [illegible] في المنطوق او يعتبر اليه الا اخرج الى المنطوق مخرج العادة ظهورا بالحكم الذي في
[illegible] الربائب على ازواج الامهات في وصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا
الوصف لا يحال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج
[illegible] فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فهي لا تدل على نفي الحكم عما عداه الا تكون الحقوق
[illegible] الى اوصافه كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال
او ابتداء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم
وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجواب عطف على قوله السوال بان السائل مع جهل
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السائل لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم حكم عند عدم السوم فاذا تبين
شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي
ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذكر
الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل الا الايلام
الكفر والكذب بلا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان زيد موجود ومفهومها اي الاول على نفي الحكم عما
عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله ان يلزم حال ان لا يكون غير محمد رسولا او موجودا ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم حال ان لا يكون غير زيد موجودا والاجماع العلماء على جواز التعليل فان
الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس

صوابات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على عدم الحكم المخالف فيما عداه
وانما فهموا منه اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت
من عيانا ومن دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما علم ان اللام للاستغراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الا التقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان
الغسل لا يجب وان الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم
مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء بعلة ومنه خبر وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي هو
الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف المراد نفي الحكم من ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله من فتياتكم المؤمنات خص حال بالفتيات المؤمنات فيلزم عند
عدم حل نكاح الفتيات ان الا بالغير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان الطويل
اذا نظر يشاور الغنم الى ما دكرنا والهدا استبعد العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة
عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل غير الطويل لا يطير لا يستبعد
العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير والتكثير الفائدة والا
لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره تبرعا من غير حاجة لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان
الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان العدول عن
عدم المرجحات الاخر فاذا خرج مخرج العادة الا ان مثل هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف في الابل
السائمة زكوة

فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم للمخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة وهذه
الاربعة اي في نفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل
العريض العميق متغير فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد مع ذلك الا براد منه نفي الحكم عما عداه لانه
لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد ذلك الوصف لا يكون متغيرا وهذا محال لان الجسم
لا يوجد دون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التغير هذا الوصف وكالمدح
او الذم فانه قد يوصف الشيء بالمدح والايمان او بالوصف في الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير محققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم اي نحو
المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا والتاكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلم يجز
الجزم بان كل الموجبات منتفية الا في الحكم عما عداه فقوله ومن دابة في الارض وصف الدابة بكونها
في الارض لا يدل على نفي الحكم بدون ذكر الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من
موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس بدابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء
كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا في الحكم عما عداه وما ذكروا
من المستقبح العقلاء فانما هو مجرد وهذا المثال لوصف الانسان بالبنوة فانه اصل لكن المثال

فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص ليس لنفي الحكم عما عداه

بدون هذا الوصف

الواحد

الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثير اما ما ذكره في كتاب الله والكلام رسالة الكلية والجملة الف غاية
تعجز عن حصرها افهام العقلاء وقوله لكان وكيف تر صحيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر
فيما ذكره ولان اقصى ورجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل
شتى صواب على قوله والاستدلال هذا الكلام ومن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء
على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدميا اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان الوصف
علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الشرعي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل
اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الشرعي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعندهم
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الشرعي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعليق وعدمها كما في قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعليقه عدم جواز الحافظ وكفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر
في فصل المطلق والمقيد ونظير قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات عند الاوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان الانسان يتزوج المؤمن
الامة مؤمنة ثم اورد مسئلة الدعوى والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاصغر في الاب هذا ليس تخصيصه هذا دليل على قوله ولا يلزم
والمعنى ان كونه مسببا للاصغر في ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان الاكبر
في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوى لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوى

يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوى شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد
لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة ص لو ولدت في بطن واحد فان دعوى الواحد
دعوى الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت ما لا اول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين
بلا دعوى لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوى الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما صدقنا فلا فان
دعوى الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكونان من الاخير ان ولدي ام الولد
بل صارا ولدا الامة محتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة والا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود
يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشهود
دليل على قولهم فلا يلزم ما ذكر ما لا حاجة اليه اجاب بقوله بها يرد الشهادة ونحن لا ننفي
الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه و
الشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اي السكوت
من غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وصدقنا اي ذكر المكان
المذكور يحمل الاحتراز عن الطارئة فانهم ربما كانوا متخصصين عن احوال تلك الارض فاردوا
بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما
سائر الارض فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة وفي سائر
الارض احترازا عن الطارئة فمنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي على الشرطية

فان

فان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل ينتفي الحكم على العدم
الاصلية لا لكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا والتخصيص بالوصف
وما ذكرنا من الخلاف غير ظاهر عندنا ارضا لان الشرط معلق لامر خارج يتوقف عليه الشيء
ولا يثبت كالوضوء وقد يعلق المعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم والا يتوقف والشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء
شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لازم ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى
الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
كقولك ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يوقع الطلاق بسبب اخر فقوله
ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا وعند ما
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة
على نكاح الحرة ثابتة يمنع عدم جواز نكاح الامة عندنا فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا
بغير ليعطيه واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لا يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا والا لكان
لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وعندنا اي عند الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر الشرط
بان الشرط فانه يوجب الحكم عند وجود التعليق فيثبت الحكم بتقدير معنى واعدمه

اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تاثير في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره اى نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ما كان غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت حر اى انت طالق اى المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار
اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت حر اى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه
اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط فلو قال لغير مدخول بها
فانت طالق انعقد سببا عندهما لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم
الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم
لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا يعني عن ان المعلق انعقد
سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي
فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق
وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجود الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل
وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي رحمه جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث
فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على اصله الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المال يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كالزكوة

بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني في الكفارات المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت
لان السبب للمالي كما في الزكوة فان نفس الوجوب بالشرع ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا يحتمل
احدهما عن الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاوجب الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح
الاداء ولما تعلقه فلا يحتمل احدهما عن الاخر ففي فصل الامر بالزكوة ان في العبادات البدنية يحتمل الفصل
الوجوب عن وجوب الاداء واعتبرنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا
للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير
سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فلا
تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا والاخر تعجيل النذر
والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب
النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هو شرط اما الحنث سبب
وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود
الاداء فيصح كبدنه ويتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل الشرط الخيار فان
مبدئه وضعا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه وضع على التاخير اما في البيع واما باختيار الشرع فلان
البيع للاجل الخطر انما يثبت للخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب

فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فيثبت الخيار
شرع مع المنافي وقال الكل داخلان على السبب ويدخلان على الحكم جميعا ورجحه على الحكم فقوا اصل
من رفعه عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان الدخل التعليق في السبب
كيما خلف الحكم عن السبب الا ما نص من رجوعه على السبب فيدخل عليه خلاف البيع والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في ايراد الحكم الشرعي

اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
وخصوصا اللفظ المفيد له اما خبري اي احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن
العوارض ككونه غير مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واختار الشرع كقوله ع والولد
يرضعن اولادهن الذي من الانشاء لانه دال على الوجوب اعلم ان اختيار الشرع ايراد
الامر مجازا وانما يعدل عن الامر الى الاخبار لان الطلب ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
والمامور بان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ
الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه صيغتا الامر والنهي فالامر قول القائل
لمستعلا افعل والنهي قوله لمستعلا لا تفعل الامر صيغة وهذا القول اطلاقا مجاز عن الفعل
عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب لا يدل على ايجاب فعل
الرسول عم لان قوله امر حقيقة لكل امر للايجاب اجيبوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
قوله ع وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله صلعم
صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ام فعل
افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة ع فاذا قال انه لم يامر من صدر الدليل ظهر ان الامر الذي هو

مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس حقيقة في الفعل
وتسميته امرا مجاز او الفعل يحتمل ان يكون حقيقة ان في الفعل لكن الدليل يدل على ان الفعل للايجاب
لا الفعل اي الدلائل المتدل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي
فان تلك الدلائل غير موجودة ولا يجوز الذي يحتج الفعل عن امر يراد به الامر القولي والا يكون حملا على الفعلي
وسياتي واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول امر راجعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على ان الاحتياج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو
محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل وحتى في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة
على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الافعال للايجاب واللفظ كاف في الامر قوله
كاف للقصود وهو الايجاب والمراد ف خلاف الاصل والايجاب فعله عم للتقييد بما قوله
صلوا على انه عم انكر على الايجاب صنوم الوصال وصلح الفعال مع انه فعل وهو يوجب التوقف
عند ابن شريح حتى يتبين المراد انه للتعليل في معان يختلفه اي ستة عشر الايجاب كقوله ع
اقيموا الصلوة ب الندب كقوله ع وما تيسر ج التاديب كقوله عم كل مما يليك د الارشاد
كقوله ع واشهدوا ه التهديد نحو اعملوا ما شئتم و الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ز الاكرام
نحو ادخلوها ح التعجيز نحو فاتوا بسورة ط التسخير نحو كونوا قردة ي الاهانة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم يا التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يب الدعاء نحو اللهم اغفر لي يج التمني نحو الا
ايها الليل الطويل الا انجلي يد الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ه التكوين نحو كن فيكون

قلنا لو وجب الوقف صنا الوجب في النهي لاستعماله في معان هي التحريم كقوله ولا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمد عينيك والبيان
الواقعة والاعتذار والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والدعاء نحو لا تؤاخذنا والشفقة نحو لا تحزن والنهي عن اتخاذ الدواب
الكراسي والمشي في نعل واحدة والاذن النهي امر بالانتهاء عطف عامل لاستعماله في معان فلا
يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لا يرجع موجبهما الوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة ومنع الاحتمال يبطل الحقائق كما لو اريد به حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه
الاحتمالات لجوز ان لا يكون زيد زيدا بل خادم الشخص الاول او خلف مكانه شخص اخر او هو
عين من يعبد السوفسطائية النافين حقائق الاشياء او كما لو اريد حقائق الالفاظ اذ ما من
لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر كل هذه الا
حتمالات مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها واما ايضا لم يدع انه
حكم عند العامة موضوعه واحد والاشتراك ان خلاف الاصل وهو الاباحة عند البعض او هي
الاذن والندب عند بعضهم او لا بد من ترجيح جانب الفعل او دناه الندب والطلب عند اكثر مع
لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم
من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لكان لتقييد
مكون المامور واجبا او ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة
قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز الا يمكن ان يكون القضاء بمعنى المراد من قوله

فقضى ان سبع سموات لان يتعلق القضاء بالله تعالى ومن ثم فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر
القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او فعل المقضي عليه والاول لا يليق
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة والثاني اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل
عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون له الخيرة فالحكم بفعل مطلقا لا يوجب
نفي الخيرة وايضا يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان
المراد من الامر ما ذكرنا لا الفعل واما ما يقال ان الاستحباب اذا امر بشيء فالزم على تركه يوجب الطلب
انما قولنا الشيء اذا اريد به ان يقول الكرخي فيكون مجازا صيغة الصيغة مجاز عن سرعة الايجاد وجب
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي الى ان الصيغة مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا تقيد القول
وذهب في الاسلام الى ان الصيغة الكلام مرادفا بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء الى
ان تكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين
يكون الطلب مرادا من صيغة الامر اما على مذهب الشيخ فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر
قرينة للايجاد وتمثيل لسرعة الايجاد بالسلام بهذا الامر والترتيب وجود المامور به على الوجه
الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الطلب مرادا بهذا الامر اي اراد الله انه كلما وجد
الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي
كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر يكون معناه ان يكون ذلك
الفعل الا ان هذا اي كون الطلب مرادا من كل امر يعدم الاختيار لم يثبت الطلب ويثبت الوجوب
لانه ينقض الى الطلب وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب
كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك
بالقرينة اي الندب والاباحة ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما طلبا
العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه يعلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا
اريد به الاباحة او الندب فالمستعان عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل
على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزءه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام
في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار
فخر الاسلام رحمه هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له لما
اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التعبير كانه قاصر
لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه
او معنى خارج عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يخل بغير الموضوع له على المعنى
الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا اعلما عرف في التنبيه
النحوي في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الطلب على الاباحة
او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومع الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة من الاسد والانسان

الشجاع

الشجاع والاصح انه اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن مع قولنا
ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل
على كلها جزءه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان
هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء وهما لا على جواز الترك الذي
به المباينة لكي يثبت في لزوم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب وهذا حيث جزء
ماهية الاخاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل اللفظ في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ فعلى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا
الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة انما يكون حينئذ اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا
استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد
بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ دل على كل واحد من الاجزاء والامر هنا بل انما يكون مجازا

اذا اطلق الانسان وارادت به الطيور فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على
مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة الا بثبوت دليل الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا
بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب مثل اضرب والضرب
اسم جنس يعم العموم والسؤال السائل مع هذا العام هذا ام للابد سائل اقرع ابن الحابس الحج
العام هذا ام للابد فعلم ان الامر يوجب التكرار قلنا اعتبر بسائر العبادات
وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة موضوع للاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لوجود السبب لا لمطلق
الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد لا بعينه
هو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع واذا احتمل لا يثبت الا بالبينة
لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض فيما طلق نفسك يوجب الثلث على الاصل
واحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين
عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف
ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت
هذه المسئلة اعني ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانا

قلت ينبغي لانه لا يرد عن هذا المذهب هذه المسئلة لكن مبناه على اصلهم وهو انه يوجب التكرار
اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم فيما ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي
ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وهو قوله فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الايدي
اجماعا فيراد واحد فلم يدل على اليسار **فصل** الاتيان بالمامور به نوعان
اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في
الاول الثابت يشتمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد
عند البعض لان الفريضة فوتت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا تعرف له مثل الا بنص
وعند عامة اصحابنا يجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من
حيث تصرفه الى ما عليه فاذا فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالنص اذا كان
عامدا لقوله فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذكرها وقتها استدل لنا بالاية والحديث على ان شرف الوقت
غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا والترك اذا اثبت في الصوم والصلوة هو معقول ثبت
في غيرهما كالنذور والاعتكاف وقيلنا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
الثابت غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط للايجاب ابتداء جواب
السؤال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون ايجابه بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى اخره ايضا

لا يريد قضاء الاعتكاف والمنذورات تمسكا لان الاصل مظهر لا يثبت وان قيل فعلى هذا الاصل
وهو ان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء فقضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يكون في رمضان
اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب
الاداء اي النذر وهو يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اي عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت جديد يستوي فيه الخلق هو الموت وهو مؤخر الشوال الى رمضان
اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا اي الصوم مخصوصا بالاعتكاف فوجب القضاء
مع سقوط شرف الوقت الوطني لوجوبه مع شرف الوقت او سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود اوطأ من فضيلة شرف الوقت هذا مراد شرف الاسلام فقط اما كان هذا اوطأ
الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فيسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل
ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت اوطأ من الوجه الاخر وهو ان يجب
القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فلانه يدل عليه ان في
سقوط شرف الوقت شرعا وجوب الاحتياط فيجب بان هذا اوطأ من وجوب رعاية شرف الوقت
والدليل على الاوطئية ما قال الان ما ثبت بشرف الوقت الى اخره معناه ان شرف الوقت
اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما في رمضان سقوط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا

من امكان الموت قبل رمضان اخر فيسبق ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العباد مما
حاط في اتيانه سقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت
انما يثبت لخوف الموت وسقوط النقصان انما هو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت لخوف
الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود والاشكال ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود اوطأ من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت او فضيلة شرف الوقت
فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصحاب الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت
لكن الاخفى على ذوي الالباب والممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على
الاوطئية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما الاصل
وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصرا ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق
منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يؤدي ما انعقد
له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت سبقه
الحدث ثم اقام اتما بدخول مصره ليتم قضاء واما فيه الاقامة في غير مصره وقد فرغ اتمامه
يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا الا بالاقامة والاتمام بسفر وان لم يفرغ

اي امامه صورة المسألة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث المقتدي احدث
ودخل مصر للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت
على الاداء فصار فرضه اربعا او كان خلف المسافر مسبوق اي كان المسافر الذي
اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما
تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر يلحقه وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء
هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه
التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث لم يلتزم مع الامام
قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا
لانه اداء يتنفل بالاقامة فيه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا
في كل الوجوه فيتم الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا والمدرك لا يقرأ
اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي
اذا سها الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو اما القضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة
او بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفع للحج او كل ما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى
الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة لا تعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات

بطاعة قال الله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوصة بزمان لا يقضى بعد ذلك الزمان
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف محل القيام به فلم يبق الا الاثم وكذا هذه التكبيرات
اي لا تقضى لان ابطال الاصل الى الخلف اولى من الترك وان لم اوجبتم الفدية
للصلوة قيل اي على الصوم سد الخلل على قوله اما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى الا بنص
وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وسد الخلل لا
يدرك بالقياس فينبغي ان لا يكون عليه واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير الايام
ولا يدري ان التصدق بعين الشاة كما او بقيمتها مثل هو مثل القربة اراقة ام لا والتصدق بالعين
او بقيمته في الاضحية فلما احتمل في الصوم التعليل بالعجز مطلقا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب
او الواجب ويرجح القضاء فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل
من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضع لم يرخص في الاضحية لان الاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام واحتفالا لضيافة الله تعالى
ثم نقل هذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادات المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلذا ترجح قوله وعملنا به بعد الوقت واما العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما اشتمل
جهة اصالة وقع الكلام به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما ادرك الامام والعيد راكعا كبر وركعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فاته موضعها
وهي تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة كي لكن يشبه بالقيام فيكون تشبيها بالاداء وتحقق

العباد فيما يعلم أن هذا الوجه الاداء الكامل كرد عين مغصوب ملق في الغصب والبيع والصرف والسلم
تما نقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف
والسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين كما في الشرع عين ودين الواجب في الذمة لا يكون بمبتدأ لا
في بدل الصرف والسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغول بالجناية
أو دين أو غيرهما بأن كان كاملا أو مرضيا حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القضي عند أبي حنيفة
وعندهما هذا غير معتبر وهو الأصح تمام التسليم وكما إذا اشترى ولم يعلم بصاحب الحق في الهلاك
عنده بطل حقه أصلا كما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما إذا امهر أبا كما يتحقق صورة المسألة
أن يكون أبو المرأة عبدا للرجل فيه وجوب دين الرجل على أن المهر إنما يستحق في وجب تسليمه
بدراية على الزوج ولم يعطه بها القاضي حتى هلك ثانيا من حيث أنه عين حتى إذا أدى إلى سيده الزوج
إليها أداء فلا يملك معه أن إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلمه إليها لا يملك الزوج
أن يمنعه منها من حيث أن تبدل الملك وجب تبدل العين قضاء لما روي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فإذا بين يديها قدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام
ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو مما تصدق علينا بريرة فقال عليه السلام هو منك صدقة
وهديته فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين كما ترى أن العين واحد وأن حكم الشرع
على الشيء بالحل والحرمة إنما يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات
حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فإنه حرام لعينه نجس
لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا زال الاعتبار تبدل حكم الشرع

وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع
فلا يصح قبل تسليمه إليها وكذلك الزوج إعتاقه وبيعه قبله أي بيع العبد قبل تسليمه إليها وإن وقع العتاق
نفذ عليه ثم ملكه لا يعود حتى يعتقها فيه وهي الاداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلا وهذا لأن شيء
لا يبرأ من الضمان لأنه مأمور بالاداء إلا بالتفريغ وإنما يكمل الإنسان في موضع الإباحة فيرد ما يكمل من
ماله وإنما إذا وجد وإن كان فيه قصور فيتم بالإتلاف وبالجهل لا يتغير والعاقل الخالي للديانة
لغو وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول إما كامل كالمثل
صورة ومعنى وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق في الصورة فيراعى العجز فيبقى
المعنى فلا يخرج القاصر إلا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد يقطع العمل فيجري الأولى من القطع مع العمل
وهو مثل كامل ومن العمل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لأنه إنما نقص بالقطع إذا تبين أنه
لم يسر فإذا أفضى إليه دخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص
إذا القتل أتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما إذا قبله بضربات
قلنا هذا من حيث المعنى أن هذا الذي ذكر أن العمل أتم أثر القطع فاتحد فيتحد موجبهما أما هو
من حيث المعنى أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلأن الفعل هو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص إنما يدخل في جزاء المحل إنما يدخل ضمان الجزء
في ضمان الكل فما هو جزاء المحل كما يدخل أرش الموضحة في دية النفس وهذا لأن الدية جزاء المحل
والعمل فيه أثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتم جعل القتل جاحيا أنه لم يخرج
فهذا منع لقطع أن القتل أتم أثر القطع إنما لا يجب القصاص جواب قطعه فصار كما إذا قبله بضربات

بكل الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل في القيمة يوم الخصومة لانه يحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اي قضاء القاضي هذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول لا نفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صونا عن
وجوب القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما
شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر دمه بالجناية اما لا يعقل له مثل لا يعفى الا بنص قد ذكر هذه المسائل في حقوق
الله فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز فلا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف
يرد العقد عليها اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا
باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها
في عقد النكاح لان ابتغاءها البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى
ان تبتغوا باموالكم وجواز ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فكون منفعة الاجارة في عقد
النكاح مالا متقوما فكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما الا ان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه
هذا دليل اخر على قوله فكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير
متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فعلم انها غير متقومة حال الخروج
بصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عوض الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة

العقد

العقد واما ثبت تقومها في العقد كونها في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد يثبت بالاجماع هذا منه
لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى خلاف القياس
لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في العقد لانه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها
مقابلة بالمال في العقد لانه اي كون التقوم في العقد خلاف القياس وهذا دليل على بطلان
القياس بالمعنى الاول وقوله والفارق ايضا وهو الرضا دليل بطلان القياس بالمعنى الثاني
فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بعين مال والا نص ان احد يعفو الولي القصاص اذا
قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يعفى الا بنص وهو
المسئلة شهدا شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا
الا غير ولي القتيل اي اهل القاتل اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو مما لا يعقل له مثل
والقصاص الشبيه بالاداء كالقيمة اذا اسر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجبت القيمة
مكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس فجب اي الاصل وهو
العبد في ذمته وهي القيمة اي انها اذا كان على القتل وايضا الواجب من الاصل الاوسط
وذا يوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء مسئلة
لا بد للمامور من الحسن جنس المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول

ومع ذلك هي مبنية على مسائل الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها
افهام المتفكرين واغرقت في بحارها عقول المتبحرين وصعب الحق فيها لاغراق الحاق من الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وانا بمعزل عن ذلك لكن
قد اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لا ايراد ما علم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان والثالث كونه الشيء متعلق المدح عاجلا
او ثواب آجلا او كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان
بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط اذ بناء على امرين احدهما ان الحسن والقبح ليس لذات الفعل ولا لصفة
تحسن الفعل او تقبحه لاجله عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عند الاشعري
بالحسن والقبح ومن هذين جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان تعذيب العبد
من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا يستندان
الى الفعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا
منهيا ولهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او للندب
او للاباحة والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة
على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تقسيم الحسن واما عدم على فعله هذا التقسيم
القبيح واما تقسيم الاخر فلعادة العالم حاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر

والمجنون وهذا تقسيم آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتقسيمين والحسن بالتقسيم
الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتقسيم الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس بحسن اي القبيح
ما ليس للعادة العالم حاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح مت وبان لا يتناول الا الحرام
والمكروه فعلى التقسيم الاول الحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح اعلى الثاني لا واسطة بينهما
فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي كما ذكرت ان حد الحكم مبني عندنا على اصلين
اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل
او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اذ ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان اريد
بقيام العرض بالعرض اتصافه فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا حركة سريعة او بطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونها شرعيين ايضا كما هو صفة الفعل
حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان
فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من
ما يقوم الحسن به وان عنى معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله لان فاعل
القبيح ان لم يتمكن من تركه فعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان
توقف على مرجح فان كان مرجحا تاما والا يتسلسل المرجح والا يكون المرجح باختياره
لما ليس فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا نقول ان فاعل
القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يتمكن فعله اضطراري لان التمكن من الفعل
مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره ولو كان تمكنه من ذلك الاختيار لانه باختياره ام لا فاما

ان نسب او نسبه الى الاضطرار وان كان ممكنا من تركه فنقول ان لم يتوقف عامه ح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالجبر والقهر اتفاقا ايضا يكون زمانا من غير مرجح وهو محال وان توقف عامه ح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع تلك الجملة فصدور الفعل مع تلك الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون زمانا من غير مرجح ولانه
لو لم يجب ح يمكن عدمه ح يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختيار لانا نتكلم في كل الاختيار
كما ذكرنا فيودي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالجبر والقهر اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء استفزوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا عاما مقدماته منعا ممكن ان يقال انه شيء وقد رضي على
كلا الفريقين مواقع الغلط فيه انا اسمعك كل شيء بخاطري اعلم ان مبنى على اربع مقدمات المقدمة
الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه
اذا عرض زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك زوال جزء بعد جزء
من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني
موجود في الخارج واما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له
موقع ثم ايقاع تلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدا وهو الامور الواقعة
في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا
بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان الكلي

لكن عدمه ح

عند امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد الا يكون
واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده الشيء يمتنع وجوده والا امكن وجوده
وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدقنا يلزم لانه لو وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي
جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه
ففي حال العدم ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه محال بل
الرجحان بلا مرجح لمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت
قد لزم هذا المعنى لانا ان امكن عدمه مع تلك الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم
لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر
اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير
ايجاد شيء اخر لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده
وجوده وذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة والعلماء يكفي
اهل السنة يقولون بالمنع وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله
اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد واعلم ان مانعوا ان كل موجود ممكن مخصوص بوجوه من سابق
ولاحق باجل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان
اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب وجود المعلول مع التامة لا يكون الوجوب منها
ضرورة ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث المحتاج اليه الكل منها انه المؤثر التام

لوجوده

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين موضوعا من حيث يحتاج الى الآخر في التعقل ومعدوما من حيث ان الآخر
يحتاج اليه ايضا معا زائما انه في القضية واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء
يجب عنده وجوده وكل ممكن يلزمه انه لا بد ان يدخل في علة ما يجب عنده وجوده الحادث امور لا موجودة ولا
ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جميع ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا يكون تمامها قبل زمانه لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه موقوف على حصول ذلك الوقت
فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير
مرجح فيكون بعضها حادثة وان لم يدخل في تلك العلة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما
موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب او معدومات
محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد موقوف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع
معدومات وهذا باطل ايضا لان مدار القضية انه وهي انه كلما وجد جميع الموجودات سالمة
تعقب النهار زيد وجود زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف
على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عمرو
الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو وابقائه وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا فيصير معدوما او زائلا لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده وابقائه وهلم جرا
الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ويمتنع الا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود
واما ان يكون زوال العدم موقوفا على زوال ذلك الجزء او زوال العدم هو الوجود ونقيضه وجود
بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف

عدم

كذا

وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات الا عمرو النهار زيد ضعف واذا ثبت الاصل المذكور
يلزم ايضا عدم زيد لا لكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم يتكلم الى الواجب فيسبب شيئا
فشيئا وهو كل ما يحكى الى شيء يجب عنده وجود كل ممكن عنده وظهر ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم
نقيض الموجود فالامر الذي هو نقيض الحادث داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح
الا فيما اذا كان الجزء اما ان يكون موجودا عضا الى اخره فان الانحصار مما ذكر من الامرين ممنوع
فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان
الموجود ما يندرج فيه الاضافيات لانه ان كان موجودا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب فلا يصح تحققه معلوما الى الواجب فان قلت ما لا يندرج فيه الاضافيات هو الموجود بل المعدوم
لانه يصح ان يزول كل معدوم لا يكون الا موجودا فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج
وان اريد الا يكون الموجود الا موجودا فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بواسطة الايجاب لانه يلزم في الحالات المذكورة اما قدم
الحادث وانتفاء الواجب والا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ
لا يمكن ان يتحقق الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على
سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عين
الاول واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها
الفاعل المختار صحيحا لا احد المتساويين ثم الحركة الى الحالة المذكورة يجب عند صدور الايقاع اذ لو لم يجب وجودها

رجحان بلا مرجح والا يلزم ترجيح الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الطلب بلا موجب اذ لا موجب للايقاع واعلم
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مختص عن القول بالموجب
بالذات وموجب للفاعل بالاختيار وهو لان تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام
بعض المحذورات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب اصلا كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل اذ لا ترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوحين واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح الاول
باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او اختيار كل ترجيح الى ترجيح قبله الى
غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح والا لكل ممكن معدوم فعدم الراجح
على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى عدم العلة مساو له بالنسبة اذ ذات الممكن فيما كان
ترجيح المرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة شأنها ان ترجح الفاعل باحد المتساويين
او المرجوحين على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات
الارادة بعينها ما ذكرنا وانما تمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح
الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وبيان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقصى القضية انه تستحيل

وبين احد المتساويين ان اراد بالفعل الاتفاق فبعيد مما قلنا في الاتفاق عند الذي ذكرنا هو
لابطال دليل الجبر والآن حيث انا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول المعرفة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية اليس التفرقة
بحيث كونها موافق الارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يترجح الفاعل احد المتساويين و
مخصص الاشياء على ما هي عليه من الخصوصيات يلزم من ايجاب الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص
صادرين منا وهو المطلوب وان لم تكن صادرين منا لا تكون الارادة الا بحيث يسوق هو ان الحق الفرق
بين الاختيارية والاضطرارية الحاجة التي نشتاق اليها بحيث نبتهجنا على نسق نشتهي ان يكون عليه
كلنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بعطنا لا الثانية وايضا نفرق بين الاختيارات بين
ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالاختيار الى جنب العدو والشريد الذي لا نقدر
على الامساك عنه وكذا نفرق التي بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد
نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا ايجاب انتهى احد
المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة
في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصدق على
الاكفار وصدقهم بانواع الاذى فلم يقدروا مع سلامة الالات وتوافر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امر سابق من دخل فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فما جرى عليه العادة لم يوجد

لا اختيار

خوارق العادات وايضا الاتكاء للحركات لا بتقدير الاعصاب وارخائها والا نشعر لنا بشيء من
ذلك والا ندري اي عصبة يجب تقديرها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا الا نشعر لنا كيف صدر الحرف
عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة انه جرى عادة انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد خلق
الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بخوانه
تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى على سبيل الوجوب الى وجود ارادة
هي مخارج الله بها ان الله تعالى خلق هذا الحرف مقصودا الان اعدادا في خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على من حيث لا يوجب كون اضطراريا
لان الاختيار تابع لمعلوم ايضا وانما قال انما ايضا لعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تاما بل هو جزء المؤثر
بيان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا الا وجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة
امر فلا صنع له كما لا صنع في وجود ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات
المستند الى الواجب تعالى من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم
السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود هذا العدم لا يكفي الا بزوال
العلة التامة لا يكفي الا بزوال البقاء فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد
الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم
هو الحاصل يكون بتوسط وجود امر اقدر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا فالتأثير الى امر

الى الواجب فخرج عن العبد

فزوال العدم هو الوجود

لا موجود ولا معدوم ولا تكون ذلك الامر واجبا بواسطة المقدورات المستندة الى الواجب تعالى في تحريره
من صنع العبد ثم ذلك الشيء المقدور لا يخلو عما يوجد ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها
اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي اوجب عنده وجود الامر
يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به لا
مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى ما يصح انفراد القادر
به مع تحقق الانفراد كما في المقدورات التي لا صنع للعبد فيها وما لا يصح انفراد القادر به
كذلك لا تكون مقدورا بل يكون لقدرة العبد مدخل تام في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب وهذا ولكن
تفسير آخر كما في المتبعة الجرجاني تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل
القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل
القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب ايجاد المقدور
بل يوجد في حيز ملوكيته اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونها طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا يناقض
المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على خير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح
وقد علم ان الكسب من حيث هو هو الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه
كلما قصد يخلقه الله تعالى والاجبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا يقولون ان العبد مدخل في الايجاد
والتكوين لا الخالق والمكون الا الله تعالى كما يقول المعتزلة ان العبد قادر على وجه لا يلزم منه ايجاد امر فيتحقق

المقدور

لم يكن بل انما يختلف بقدرة الكسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه بلا مرجح وقفت
عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده اعني مسئلة الحسن
والقبح فنقول ان الاتصاف والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح بغير خلاف لان كون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته لا لصفة من صفاته فعلى ان يوجب ذات الفعل او صفة
من صفاته طرق المدح والذم لكل من الصفتين سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاقوى
يستلم الحسن والقبح عقلا على الكمال والنقصان والاسس ان الكل كمال محمود وكل نقصان مذموم
وان اصحاب الكمالات محمودون فيكون لا لانهم وان اصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فالحاصل
الحسن والقبح يعرفان صفتان لاجلها يحمد او يذم الموصوف بهما وغاية التناقض وان
انكر مشايخنا انه لا يوجد في الفعل شيء يناسب الفاعل او يناقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يثاب
الله تعالى الا بالاثابة او العقاب لاجله فحق فاعلمه هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك
فبعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب اجلال وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما
كما في كل شيء علم ان الله عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه
غرق نعم الله في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب الى الهفوات والافعال ما يعتقد انه في
غاية القبح والشناعة اليه تعالى وهو اكبر افلم يدر بعقله انه مستحق لذلك مذمة ولم يتيقن
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد تجلى على غباوته وجاهليته وبرهن على سخافة عقله
واعتقاده السخيف فكيف ورايته ثم يعلم بالشر الذي في ارادته اعصمنا الله عن الغباوة والغواية

واسعدنا مددنا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشاعرة رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبح بعضها
بمعنى ان لذات الفعل او لصفة له تعرف ان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث فاعله مستحقا لاجله
او يذم فاعله او يعاقب لاجله او يكون للفعل صفة بحيث فاعل الفعل مستحقا لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها
وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انها تعرف ان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع
يلزم الدور واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور
مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل
فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لا يخلو من وجوب تصديق الكل شرعيا
لكان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول
النبي عم ان تصديق الاخبار الاول واجب مسلم فهذا العقل فان لم يجب تصديقه لا يجب
تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه
فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي
ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي
اخص من الحسن العقلي وكذلك يقول في امتثال اوامره انها واجب عقلا لما مر الدليل
لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على عدم الكذب فلو ان يثبت شرعا

يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبح عقلا مما يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر
التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء واجبا عقلا
فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فمجاري الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظر اصحابنا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذكر في امرين احدهما ان العقل عندهم
حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح اما
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها وتحريمها من غير ان حكم الله تعالى فيها
بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو مستحال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان
يجب عليه شيء وقال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في
كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح بطريق التولد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثيرا حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب

اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات
وترتيب الموجودات ليس بايجاد المامور به وصفة الحسن نوعان حسن يعلم في نفسه والحسن يعلم
في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بحد الامر والنهي بل انما الحسن
الفعل او يعلم اما لعينه او لشيء اخر ثم وكل الشيء الحسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل
وهو اما ان يكون جزءا وكل الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادات
يصدق على الصلوة والصلوة عبادة من مصحيته فالعبادة جزءها او لم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن يعلم في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه
ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه
لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه او لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون
صادقا على ذلك الفعل بجزء لجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء
خارج من مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كما لو توضأ حسن للصلوة والصلوة
لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن يعم الحسن الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة
هذا سيأتي في قوله ان شاء الله تعالى وانما يطلق الحسن في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا والمناقشة في الاصطلاحات او لانه الحسن لعينه هو الفعل
المطلق كالعبادات مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وخشنا في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حسا او بمعنى لا يكون حسنه الا لعينه في نفسها او حسنه لغيرها والفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك

فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادات مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادات اما الجهاد فمفهومه الفعل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء
كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم وكذا في الخارج فيكون اذا لا جزء هذا هو الفرق
المشهور بين الذاتي والعرضي اخر وهذا اعلمت يظهر ان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا
لذاته بان قال قد علمت حسن الفعل او قبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا
لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية معلوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة مقومة له وقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم
لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يعلم سقوط التكليف كالمصدق
واما ان يعلم كالاقرار باللسان سقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار محقق به
لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن
الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال
هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل
عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان
هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا باعتبار الحالة
الكينونية وفي حال الاختيار وان صدق ولم يصادف فتنا يفرقه يكون مؤمنا باعتبار الحالة السعتية في حال
الاضطرار

والصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج يشبه ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير واقامة النفس واركان البيت
لكن الفقير والبيت لا يستحقان مدح العباد والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قيامها
فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى ورد عليه انكم اذا اردتم بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه فلا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ
بينتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها ماموراً
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل ماموراً به فهذا
هو مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن
لمعنى في غيره لان كل الماموريات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه من وجهان
الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه ماموراً به وعندنا
لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يعني
كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة
والصلوة الاول على حسنها لمعنى في نفسها على ما بينا في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنها لا تعلم وكذلك الحج والجواب ان الاتيان بالماموريه من حيث انه
اتيان بالماموريه حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما حكم العقل بحسنه فخلاف الاشعري
فان منكر المنع عنده ليس بحسن عقلا فاحاد الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالماموريه لا لانه
ماموريه حسن لمعنى في نفسه عند الاشعري انما يحسن احاد الزكوة لانه ماموريه فيصدق عليه تقسيم الحسن الامر من غيره

ملاحظة انه طاعة الله تعالى لهذا بيان على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالماموريه وهو يجمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه
واتيان بالماموريه وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به
وايضا على العكس الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون ماموراً به وقد اتى به لكونه ماموراً به فعلم فساد
ما قال ان كل الماموريات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه
ماموراً به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى
حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالماموريه من شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات
شرطها الاهلية الكاملة والايجاب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية
ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن الماموريه كاداء الجمعة
فانه منفصل عن السعي وفي العبادات تغييرا قد كانت قبل التغيير هكذا اما قائم بنفسه منفصل
عن هذا الماموريه كالسعي فقولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان يقول انما قائم بنفسه
انه لا يكون قائما بهذا الماموريه فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي للجمعة حسن لاداء الجمعة
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فالاحتياج في كونه وسيلة
اليها الى النية واما قائم بهذا الماموريه كالجهاد على اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت حتى ان المسلم الكافر لهما لا يشرع لهما وان قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين واما ان المقصود يتأدى بعين الماموريه كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير
قائما بالماموريه الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن الماموريه يشبهها بالقسم الاول

وهو الحسن لمعنى في نفسه اجيب بمنع ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب واسناده وهذا
المعنى المفهوم ليس على كلية الله تعالى كما في الخارج صار مثلا القتل والضرب اعلاء كلمة الله
كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب كلي في الخارج صار عينهما فالجهاد
حقيقة وهو القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها كلي في الخارج صار عين الاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فثابت هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء
الجمعة في المفهوم وفي الخارج الامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه
او غيره مساو الضرب الاول من القسم الاول وصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يصلح سقوط
التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر بعينه كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق صرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او
للندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقصود الامر اي لو لم يكن الشيء
حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا الحسن الكامل لان
الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله فعله
ليكون الايجاب متصلا لفعله اما نعني تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به
كمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه كمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه والاصل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب كمال الشأن الى الحسن لمعنى في نفسه عن انه اتيان بالمامور به
وانما اخترت في الاول لفظ يصلح وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب
الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنا وان لا يكون
الظهر بدلا عنها

المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة والامام يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم
يسقط بالجمعة خلفنا لما كان الواجب قضاء الظهر للجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصارت مقدرة تلك الناسخة الا فرق في هذا بين المعذور وغير المعذور فيجب الجمعة كما هو لكن
سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اداه بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع
على ان الامر المطلق يصلح ما ذكر والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى
الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عندنا ويجوز عند الشافعي بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل يسقط
اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة
في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل كلي في هذا اسقاط عن المعذور بطريق الرخصة
فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بالاطاق غير
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الخ وكل
من الايات هو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عندنا وعنه اي عند الاشعري في غير
الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بالاطاق بناء على ان القدرة بالعبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين القدر والجبر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل
يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري
فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد لازم خلق الله تعالى الحركة اي الحالة
المذكورة

باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على اسبابها الموصول اليها غالبا وهو القصد على ان علمه
بانه لا يؤمن باختياره لا يوجب على خير الايمان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في
الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فالامر
بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن خير الايمان اي على ان يكون مقدورا ومختارا له اعتبار لا تاثير
له اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق
ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله
ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد يتمكن من وجوب فلا حاجة الى القدرة
وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والفصل المتاخر بل هو يثبت ان نفس الوجوب
بالسبب والاهلية علما بانه اي فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
او زمانا يتمكن به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم
جعلوا الزاد والراحلة شرطا من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء الكل واجب فضلا
من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع الجنب والصلوة قاعدا وموميا مع اي
مع الجنب ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله
او من شرط الاداء الكل الواجب قال زفر لا يجب القضاء عما صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان
هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان استدراك

الاداء

اعلم

الوقت كاف للقضاء كمسئلة المخالف عن السفر فانه ينعقد العيد في الامصار البرية لجمعة كما كان للنبي عليه السلام
فامكان البر هو الاصل كاف لوجوب المكلف وهو الكون على الاداء القدرة التي شرطناها مقدمة
هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء وجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط
لوجوب العبادات مقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا يشترط القدرة
التامة الحقيقية فانها مقارنة للفعل لان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول لظهور انه سابقة بما
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ونقول القضاء يبتنى على الوجوب لا على وجوب الاداء كما في
قضاء المسافر والمريض الصوم والشرط بقاء مدة القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على
الاداء يستغنى عن بقائه فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلا يسقط
الحج لا يسقط عنه لان الوجوب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة او زمانا يتمكن به على
هذا السفر غالبا لان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي
شرطناها مقدمة اي والميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالزمان والركوب ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لا لعلة الى العود فلا يجب الزكوة وهلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف
الاستهلاك لا يتقيد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في البلاة توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط الميسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينتج ان لا يجب الزكوة

في البقرة اذا ملك بعض النصاب فيجب بان النصاب شرط اليسر بل الملك وقد مر الكلام فيه
قلنا النصاب شرط اليسر لان الواجب ربع العشر وهو يسير الى كل المقادير سواء بل يصير
غنيا فيصير اهلا للاغناء لعموم الصدقة الا ترى ان فلانا غني ولا حول له فقدرة الشرع بالنصاب
وكذا الكفارات وجبت بهذه القدرة لدلالة التيسير والعجز بالعجز حتى لم يجز فصيام ثلثة ايام وليس المراد
العجز في العمر لان حينئذ يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل
اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة العامة للصفة التي تقارن
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارات قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارات لا سابقة
ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء
الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارات لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على
الاعتاق يوجب الاعتاق ثم لو ملك القدرة يسقط الاعتاق لانا لما علمنا ان القدرة
المقارنة للاداء مما يوجد وهو الشرط لما قررنا ان وجوب الكفارات بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاؤها الا ان المال ليس بعين غير عيني ولا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر
وهو انه لما استوى من الزكوة والكفارات في انهما اجتمعا بالقدرة الميسرة سعى ان لا يسقط
الكفارات بالهلاك اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير عيني
في الكفارات فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة عيني لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب ايضا واعلم
ان في قوله ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه

ان يثبت الله تعالى لنا امرا لا يلزم من دونه ان يثبت يسرا اخر عنا او جه يؤدي الى فوات المقصود نظير
انه شرط الطهارة لاداء الركوع لا اصل اليسر لا يلزم من دونه ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب
ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الركوع فانه اذا اخر اداء الركوع حتى مضت سنة
ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا سلم اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط
القدرة لا يعارضه عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر اخر انه ليس بصواب **فصل**
المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرائع وقد تأسس عليه مبادي الاصول
والفروع وان طالعت هذا الموضع وكتب الاصول علمت ان شيئا من مهمات المباحث
وتحقيقها الا بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى
التراخي لانه اي الامر للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت
يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان الامر بالفور الطلب في الحال والمراد بالتراخي عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور
يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير
واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا ان يقضي القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان
يفضل كوقت الصلاة واما ان يساوي وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت
الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذا لا اداء بفوت الوقت لانا الاداء
تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة في الوقت اما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت

بالامر وسبب للوجوب لقوله لدلوك الشمس والاضافة الصاق اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
مطلقا تنصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما هو به اما الاضافة تارة تكون بالملابسة فجاز بالاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور المذكورة من الاضافة الى اخرها
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتعويل على صحته وكونه
وفسادا وتقدم الوجوب بتقديره وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم
على شرط وجوب الاداء صحيح كالكفارة قبل الحنث اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشرى الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة السببية مضافة الى هذه الامور
فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه
كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله
ثم معنى الوقت لا يبقى ان الوقت يسبب للوجوب اداء ان معنى ان المراد بايجاب الوجوب
نفس الوجوب لا وجوب الاداء اسبب لنفس الوجوب بان يسببا للتقدم الايجاب القديم وتقدير الحكم
على الشيء ظاهرا فلان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لا اي لنفس الوجوب
بالنسبة الى الناس لفظ الامر لطالبة جاء وجب بالايجاب المرتب للحكم على وصف الشيء اي الوقت
فيكون اي لفظ الامر سببا للوجوب الاداء الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول مؤثر بالاستعمال فيه

ووجه التقديم على السبب

التكليف بالشيء والثاني هو لزوم نفس الذمة عما تعلق بها فلا بد من السبق فوق ذمة فان
الشرى لما يثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة بعد الوجوب اما لزوم الاداء فعند
المطالبة بناء على اصل الوجوب ايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما
مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون
سببه اي السبب نفس الوجوب سببا لغير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا يتصور
غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما الاول او الاجماع فيلزم من
نفي احدهما ثبوت الاخر علم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء مع الفور فيكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا معنى فرق ولله در من ابدع الفرق وما ادق نظره وما امتن
حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما فرض وقت شريف كان
لازما ان يوجد فيه عبادة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى ومن الصلوة فلزوم وجود تلك
العبادة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك العبادة موجب الاداء اللزوم
ايقاع تلك العبادة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك العبادة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب طلب ايقاع تلك العبادة فالوجوب الاول
معلول بالصلوة وهي العبادة الكائنة بالذات لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع
لا الى العبادة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم
الوقت

لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو الوجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المرتضى
والمسافر فان لزوم الوجوب للاتيان حتى الصوم حاصل لان وشك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والحل وهو المكلف صار لهذا فلو لم يحصل وشك اللزوم لما كان السبب سببا الى لا يجب ايقاعه
مع انه يجب يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بقي غير معين والبيع مبادلة المال بالمال
وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا
نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر
ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال
ثم اذا كان الوقت سببا وليس وشك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا
لزم اما ان يجب الصلاة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقديم على السبب لانه ان كان
الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت
تقدم على السبب وان لم تجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سببه ولا يبقى الاول
بدليل الوجوب عامي صار اصلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الاول
اتصل به الاداء بالسبب فقد اجزأ ان كان كاملا بالاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس بعد ان كان ناقصا وقت الاحمرار يجب لذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يلحق الملاءمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كاملا وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه

قطعا موجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون موجبا كما وجب لان النهي من الصلاة
في هذه الاوقات باعتبار ان عبادة الشمس يعبد وزمانه هذه الاوقات فالعبادة في هذه
الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل
الغروب فقبل الطلوع وقت كامل وكذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا
شرع فيه في الجزء الصحيح ومتى ما الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له الشغل
كل الوقت فيعني الفساد الذي يصلح به البناء البناء منافي الابتداء والمراد به ابتداء
الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر كمن صلى بالتيمم في شرع في الفجر ومتى ما الى ان
طلعت يسعى ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومتى ما الى ان غربت
فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا
ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا الاشكال اختلف في ظاهري ولم ادر له جوابا
في المتن يحيط بما بان عنه جواب هو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يوجد
البعض في الوقت الكامل البعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل وجب عليه اداء الكل في
الوقت الكامل فان شغل كل الوقت بل ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع
على الكامل ولو لم يؤد لكل الوقت يكون في حق القضا لان العدول عن الكل في الاداء الى الكل في القضاء
وقد انتفى هذا الاثر الذي ذكرنا هو ان بعض الوقت يكون سببا في الاداء واما اذا لم يعترض الوقت

في حق القضاء لكل الوقت لسببيته لان الدلايل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل
الى السببية البعض لضرورة وهي انه يلزم التقديم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذان
الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا يعقل انه اذا لم يؤد في الوقت
اصل السببية من اول الوقت الى اخره كما تقررت السببية عليه في حق القضاء انا قصلي العصر
فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا لم وجب الاداء
يثبت آخر الوقت اذ معنا توجه الخطاب حقيقة لانه للآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه وهي حكم هذا القسم ان الوقت ما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يعني
بتعيينه نقضا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فتعين فعلا كاختيار في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متعينا شرعا فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية والا يسقط التعيين
اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب عن الاشكال وهو ان التعيين انما
وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما شرعيا
وهو وجوب التعيين بالنية والصلاة حكما مضروب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت
الصوم وهو رمضان اي نفس رمضان شرط الاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر اعرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت دخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل النظايرة كثيرة فانه كان الفاء في الاسم

الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير من انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وصف الذي
لان الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود علة وليصم الصوم
ولكن مع به والصحة الاداء فيه للمسافر مع الخطاب من حكمه انه لا يشرع فيه غير فلذا يقع
عند الامام يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر لان المشروع هذا اليوم
هذا لا غير اضافة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي
من المسافر بكله ويصح بالفطر واذا لا يجعل غير مشروع فيه قلنا لا يقضي لصلاح بكونه
فصلا ما دينه وهو قضاء دينه اولى انما لم يشرع للمسافر غيره ان اراد بالعزيمة ومنا
لم يات اذ صام واجبا اخر جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع
صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اراد العزيمة
اما اذا اعرض عنها فلا نم وكذلك لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار وجود الوقت في حقه كشعبان فعلى الاول
الاول وهو قوله فصلا ما دينه اولى قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه
اذا شرع في الواجب اخر انما يقع عنه لصلاح دينه فان قضاء ما فات اولى المسافر من اداء رمضان
لانه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم
رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لصلاح دينه ففيما اذا نوى النفل فصلا ما دينه
انما هو اداء رمضان لا النفل وعلى الدليل اي على الدليل الذي وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن النفل اختار رواية ان بناء على ضعف الدليلين وهذه المسئلة رواية ان اطلق
فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة اما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان

لتعلق رخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت معنا قلنا ظهر فوات شرط الرخصة فيه زعم الكلام
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا تقدر به على الصوم ولا نم
انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر رح هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها
بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت مضافا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على
الفاعل اي يكون مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر
فيقع عن الفرض وان لم ينو كالنصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون صبرا
والشرع بنى الامساك الذي هو قربة الذاتي لصوم رمضان والاقتدار بدون القصد
وقال الشافعي رح لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبي
لا بد من التعيين لئلا يصير جبي في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين يعتبر
هذا قلت لموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي لك شاء الله
فحاصله انا نم ان التعيين واجب لكن قول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وعمرو فقال اخرجوا انسانا فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي
الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد فيفسد الكل لعدم الجزء الى العدم
بجزء الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاء وفسد الكل والنية المقترنة

لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو
ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويصح التقرب حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه ملك الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة فولدت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فان قيل فعلى هذا
اعترض النية في النهار لا يمكن تقديمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون
في الامور الثابتة شرعا كالملك وملحق اما في الامور الحسية والعقلية فلا يكون الاستناد
وهنا صحة الصوم متعلقة بصفة النية وهي امر وجودي فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال كما في صوم القضاء
فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجب بانا لا نقول ان النية المعترضة ثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم صحة تقديرا فان
الاصل مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل
تقديرا كذا اسنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية والاكثر حكم الكل يكون العمل مقارنا بالنية
تقديرا فلذا قال يكون تقديره لا يستند والطاهرة تاخير في اول النهار فيكفيها النية
التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول اذا خلا عن النية فسد ويشيع ويكون الفساد والا
يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف اي
وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية المقدرة كافية في
الجزء الاول

لتصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التعديل لم يكن موجودا في الاول على انا نرجح بالكثرة لان
للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي وباب الترجيح اعلم
انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على
العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح الا من النية فيفسد ذلك البعض فيتبع الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فترجيح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح
بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المسائي كالاتصال قلنا في التأخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام وهو النفل لغو عندكم فثبت الضرورة
وايضا الضرورة لازمة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نوى النفل في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صيانة الوقت الذي لا وقت له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل
من القضاء بدونه وهذا هذا الوجه لا تعارضه ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله علم انه اقام الدليل
على صحة الصوم المنوي نهارا اولها فقط بما صح بالنية المتصلة وثانيها فقط والان صيانة
الوقت والدليل الذي يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا يجب التكفير اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتأدى النفل ببعضه اي ببعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان

بعد الزوال

بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية
المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه كما لا يؤثر في حق
الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت
معيار لا بسبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم
من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل لحلول صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر او الكل لان التعديل حاصل في اول النهار
بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما ومتى لم يتعين الوقت
وجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي وغير رمضان كالفرض
في رمضان فتكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو ما فيه شبه الظرف لان افعاله لا تتفرق
اوقاته بشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا مرة واحدة ولان وقته العمر فيكون ظرفا وان
اداه بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق كما عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن
العام الاول وهو لا يسع الا مرة واحدة فيشبه المعيار وعند محمد يجوز تأخيره ما لم يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند
عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فعلى هذا الحج مبتدأ فقال محمد لما كان الاتيان به
في العمر اداء اجاز علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب

لا يسعه ان يوخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوك فيه اذا ادرك القابل زال الشك فقام
مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى يوم الشك غالبة فاستوى الايام
كلها فان قيل لما تعين العام الاول سببا ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا اقرارا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان بلا
فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا للئلا يفوت ويظهر اثر
هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج لكي لا يظهر
اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم يوخره
الاسلام بل نوى النفل وان كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار صوما
بقدر الشيء به كالكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه
حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اسقاطا عليه فان هذا اي التطوع
وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت
النية فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية لكن احرم اصحابه صوما منع عليه
قلنا الحجر يفوت الاختيار والاعتبار الابه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان
لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عنه اصحابه
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة
فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول فخر الاسلام

ولما كان تتمة لما نقلناه من اصول الامام الامام شمس الائمة وذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار
مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة
لقوله ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما
العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف
كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء وكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه
لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر
جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء فائدة
فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الاسلام كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط
الطهارة لا عند مشايخ ديارنا تعلق بقوله وكذا عند العراقيين لقوله عم امرت ان
اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله واصابوني فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث
يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض
اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما
عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له اي لسقوط
العبادة عنهم لخصوص بل تغليظا ونظير ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد وكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علي الشافعي ان يتصفوا من المسلمين لكن

بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على صدا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضا صلوة الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب
بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد
ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب بعدم بالردة
وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل وكذا
الاداء فاذا اسلم والوقت وجب ابتداء وعند الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض
فرعوا الخلاف على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالا
لايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان مخاطبون عنده
لكونها من الايمان عنده والاصل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله
لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط
القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل على ان يكون مخاطبا لكن سقط
عنه بقوله ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله فلان الموادي
انما بطل بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور
بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فعلم انهم
مخاطبون بالايمان فقط مع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على
المذهب الامي نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة يبطل وجوب اداء العبادات

فصل

فصل النهي اما عن الحسيات كالزنا والشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات
ما لا وجود له الا في الشرع مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول المعهودين صار سببا
ارتباطا حكميا مصححا في الشرع يكون ملك المشتري اذ الا فذلك المعنى هو البيع اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع بيعا واذا وجدا من اهلهما يحكم الشرع بوجود
البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا الدليل الا النهي
لقبح غيره فيوان كان وصفا فكالاول الا ان كان مجاورا كقوله والا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره
قبيح ويتفرع باصله الا بدليل ان النهي يقتضي القبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم
ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء
لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل
ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غير فقبح عين المنهي عنه اما القبح صح اجزائه او بعض
اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبحا لعينه
لا يفرق عنه الاول الدليل على ان النهي عنه لغيره في يكون قبحا لغيره ثم ذكر الغير
ان كان وصفا كان حكمه حكم القبح لعينه وهو الملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
والا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى
قد فهما

ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو لا يدل
اي يصح القبيح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبيح لغيره وعندنا يصح القبيح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبيح لعينه ثم كل ما هو قبيح
لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظرا الى الصوم والبيع لانه لا فرق
عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي الشرعيات
شرعا الا وان تكون مشروعة والا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ اذن ورد
المشروعية الاباحة وقد سبقت والان النهي يصح القبيح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبيح
لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يصح القبيح لغيره والصحة باصله
وثانيهما انه اذا ورد القرينة على ان النهي بسبب القبيح لغيره ويكون وصف الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسب كلا من هذين الخلافين مبني على
الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يصح الصحة وقد
اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف والا نم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي والاول

باطل

باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي هي لاجلها وجب كون النهي عن الشرعيات
ولا نزاع فيه فتعين الثاني كقوله انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما
امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولنا بعت واشتريت هذا امر حسي
والثاني هذا العقد مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن
الاول يكون النهي عن الشرعيات وح ان كان المفسدة التي هي لاجلها وجب هذا العقد
من حيث هو العقد فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا العقد وهو بيع هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير
هذا العقد الحسي لا يكون هذا العقد من حيث العينية كعقد ولا تعرف من حيث يظهر وان
كان النهي عن الامر الذي يمكن امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبيح لذاته
او لجزئه لان وجود شيء في امكان وجوده شرعا فيكون القبيح امرا خارجا وايضا اذا جعل
الموضوع له لغة وشرعا لا يدل حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي وجب الامكان بالمعنى الشرعي
فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد
عليه فكيف النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد
هذا اللفظ في الاصل مضافا الى المحل وصدر انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان
المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه بتبعية هذا المعنى يكون النهي باللفظ منهيا عنه
لان الكلام به سبب لما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا الكلام ليس المعنى الموضوع له هو الانشاء الشرعي وتنظير
الطلاق في حالة الحيض

ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد ملكه كالملك فلا نقول بصحته لا باصله والقبح مقتضى
النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فعلم منه ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر
والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن ان يوجد
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض
سكوا عنه في المعاملات لما قلنا لان العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل والا على ان النهي بسبب القبح
في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة
لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معنى يأتي به
فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه تخلف عن العمل بالاتيان بمعنى لاشتماله على
المامور به فصار باشتماله على المامور به خادما والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف
اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا خادما وعرضا لانه
بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه
بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما
يحسن عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان ولما حسب حسنه فقد المنع
للقبح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لغيره في نفسه يمكن

ان يكون

ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لغيره في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي
لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لذاته
لغيره في نفسه فلا يتأتى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأتى المامور به فلا يتأدى
فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأتى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتأتى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم ورد علينا اشكال
وهو انكم اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي
فنعطل في جوابه المشروعات فنقل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره
بعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا مشروعا
باصله لا بوصفه او مجاورا وهو الحل واحد فيه هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عندنا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان
النهي للقبح لعينه او لغيره بطل عندنا وصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له بطل عندنا ونفذ عندنا اي صح باصله لا بوصفه اذ الصحة
تتبع الاركان والشرائط فصح لعينه وقبح لغيره بلا تأثير العارض على الاصل وعندنا ان نفي
الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف
الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده جاز ان يجري على اصله الاول
الا عند القرائن فالقرآن مختص عما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح لعينه بخلاف ما اذا لم يدل

النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان يجري النهي عن اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وصفه بالصحة شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط
كافية لصحة الكل وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف المجاور واذا
لم تكن الضرورة قائمة صار النهي على اصله اعني ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا
وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية صار امثله الصحيح باصل
لا بوصفه الذي نهي عنه فاسدا لكن يصح الندر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد
يصح الندر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به وكذا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة
الله واما في تركه والتلفظ به فلا معصية فيصح الندر لان الندر كون الافعل فلا يلزم بالشروع
لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فعند نا يجب لفساد ذاته
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتاتر به الكامل الاعتبار فلم يوجب فسادا
فيصح بالشروع خلافا للشافعي اعلم ان الوقت سبب الصلوة وظرف لها من حيث انه سبب للملابسة
بينهما فاذا وجب كاملا لا يتاتر ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا تاتر ناقصا كما في اداء العصر من حيث ان ظرف الاعتبار يكون تعلقه بالصلوة تعلق
المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار له فالصوم

مقدرة بالوقت متكررة بتكرره فكان موجبا فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
اذا شرع في النفل واما لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية طب عليه اتمامها وان افسدها قضاها
وان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب قضاؤه فان رفض لا يجب القضاء
وان كان مجاورا يعني الكراهة عندنا وعند الشافعي متعلق بعينه فيكون الفساد ان كان وصفا
له وان كان مجاورا فعند الشافعي وعند علماء ما وراء النهر على موجب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب
البطلان حتى قالوا ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء وروت عنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه بطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على
ان النهي لغيره كالشرع والمضامين فان الكون معدوم فدل الدليل على انه مجاور غير النسخ
فيكون قبحا لعينه قوله ويكون قبحا لغيره يتعلق بقوله فان الكون معدوم فيلزم من بطلانه قبحه
لعينه لما بينا متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
جمع مضمون وهو ما في صلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يكون محل البيع فلا يكون متعلقا النهي
لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لانعدام
الصحة والمشروعية فالجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لتعدم بقاء
المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان مما يتشعب من هذا الفصل التفرقة بين الجزء
والوصف المجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق

ان يحمل عليه

فالجزء اما صادق على الكل او يوما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ركن الشيء على تصور
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والبيع للبيع واما
الوصف والمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على المذكور كخلو المبيع عن الآفة
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما
يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس بركن البيع لانه وسيلة الى المبيع
لا مقصود اصلي فيجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء
الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى
البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر وصل الى
القطع فالقطع يوجد بدون السفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع
الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية
القطع لكن لم يوجد القطع واذا ثبت هذا فاجلنا ان تطبيق هذه الاصول على الامثلة
المذكورة اما الربوا فانه فضل حال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو حال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المساواة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد
لكن الزائد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او يعطف على البيع وهو مبادلة المال
بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما

البيع

البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم واحد الجانبين
واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى
وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم يتمكن فوقع من شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة
اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت بكل الفاسد واما البيع وقت النداء فقد
سبق ذكره وقد وقع سببه من الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منهي بقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منهي لا منهي اصلا منا
في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب الا بعد الحد فاجاب
بقوله واما النسب فيسقط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منهي قوله ولانه وضع للحل فلا
ينفصل عنه والبيع وضع للملك والنكاح للحل تابع له لانه قد شرع رخصة لحرمة
وفعلا لاحل الحل كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان النهي يوجب البطلان لانه
لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته رخصة لحرمة كالامة المجوسية
وفعلا لاحل الحل كالعقد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يوجب القبح
لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب

واستيلاء الكفار والرخصة بسبب المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم اورد على هذا الدليل وهو
انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا
والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض لو وجب حكما شرعيا
لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يفيد
حرمة سببه حاصل الجواب في الطلاق ان نختار في النهي عن الحسيات اذا لم يدل دليل على انه
قبيح لطاوره في الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فنختار ان النهي لا يفيد حكما شرعيا
وهو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا
الزنا لا يوجب حكما بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى
الاطراف والاسباب كالوطي يعني ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجنس الاخر ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي
فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب حرمة
امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد وايجاب حرمتها كما اقمنا السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة لسبب الولد هو الوطي وهو واعيه فجعلنا ايجابه موجبة لحرمة المصاهرة لا زنا
بل تبعية الولد وما يعمل بالحقيقة يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة
اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر
صفات الماء في الطهورية فهنا لا يعتبر صفات الوطي اعني الحرمة بل يعتبر الولد هو الذي يوصف بالحرمة

الملك

والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان فلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد هذا جواب عما قال لا نسلم ان الملك بالغصب ويعني ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا
بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يجز في المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز
ثم اورد على هذا الدليل وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا يستعمل في ملكه فاجاب عن هذا
بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكي لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان
في ملكه لكي لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة
ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن المسلمات الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما نهى لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به اجاب عن السفر المعصية
بقوله السفر المعصية مع الجواب عما بينا من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما
حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عزيمة المقصود
بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يفيد كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة اذا امر بالشيء
فضده وكل الشيء اذا فوت المقصود بالامر فيفعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله

مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي فعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت
فعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرايط التناقض بين الضدين فوجب احدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامر حيث يفوت المقصود
فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت فنفعله يكون اهله وكونه سنة ملاحظة الظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة
مؤكدة فعله ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يفيد وجوب الاظهار والامر بالتربص
يفيد حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يفيد الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري
التداخل في العدل بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء
سنة والسجود على الانف لا يفيد وعند ابي يوسف لانه يفوت المقصود اذا اعاد
على الظاهر فيكون وعند ابي حنيفة لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض وان قصر فصل مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكر في الاصل
وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة لانه المستدل الكل غير

الوجه الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والمجمل
والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما نشتغل في بيان الاتصال بالرسول صلى الله عليه
وسلم فنبحث في امور ثلاثة الاتصال في الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ

وفي الطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل طبقة قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد الطبقة الاولى
او لا يصير بل رواته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد
اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء لكثرتهم وتباين اماكنهم
وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا ان يتفق على الكذب فيوجب علم الطمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتطمئنه
يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقيني كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم
عن غفلة عن التامل لانه يحكي المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر
المشهور وهو الذي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم
تلقوه بالقبول وصحة الكذب لم يعد وكثرة حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن
اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا توجب
شيئا لانه لا يوجب العلم والعمل الا على العلم بعلوه ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض
اصل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل الا على علم وانما يجاب به العمل بقوله فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية والطائفة عدد واحد فصاعدا والرسول عم
قبل خبر بريرة والسمان في الهدية والصدقة وارسل الآحاد الى الآفاق والاخبار
في احكام الارض لا توجب الا الاستحباب وهي مقبولة لانه يحتمل الصدق والكذب بالجواز
بين جواز الصدق والكذب هذه الدلايل لكن الامة اذا عمل الآحاد علم قطع العقل يفيد انه لا يوجب
اليقين والاخبار في احكام الارض منها الشهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا والا لما توجب

عقد القلب وجمع عمل صكوك له خبر الواحد وهذا نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخر بل يكون كل الاحاديث
كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اذ لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الاربعة وعبادة بن ابي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وانس والاشعري واعاذ وطلحة رضي الله عنهم وحديثه يقبل
وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله واما
الشبهة في نقله فهي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا فانا ثبت ان هذا علة لكي على
ان يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط لانه يعرف بين وانس رضي الله عنه
فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع
الاقيسة لا يعمل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وكذا ان النقل بالمعنى
كان مستفيضا فيهم فاذا فقد فقه الراوي لم يؤمن ان يدخل شيء من معناه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وكذا مثل حديث المصراة وهو ما روي انه من اشترى
شاة فوجدها مخفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد
معها صاعا من تمر والمخفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بتربيطها ليظنها المشتري سمينا فيغبن
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما الخطأ فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار مثل المعروف بالرواية فان استنكروا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه قيل انما وافق

وقيل

قيل ما كذبت معقل بن سنان في بروع بنت واشق حين روت عنها ما قال في مرتها وما قاس المهر وما دخل
فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال ما صنع بقولك اعرابي بوال على
عقبيه قال سمعت الله تعالى يقول في الآية الكريمة ان من رأيتم العرب الملابس مجتنبيا فاذا بال يقع البول
ما عقبه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن يجلي رده
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا انه لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة والموت ولم يعلم ان الشافعي رده لما خالف
القياس عندنا فان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل بحديث فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وقد طلق زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال عمر رضي الله عنه لا ندع
كتاب ربنا والسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان رحمه الله اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى لتبين للناس
واراد بالسنة ما قال سعد الخير رضي الله عنه انه قال للمطلقة البائنة النفقة والسكنى ما دامت في العدة
وان لم يظهر حديثه في السلف فانا نجوز العمل به وروي ان ابا حنيفة رحمه الله وافق القياس لان الصدق
في اول الزمان غالب قال النبي عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع
التابعين اما بعد القرن الثالث فلا يغلب الكذب فلهذا صح عند القضاء بظاهر العدالة
وعند صحابنا لا تقدح الاختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط

والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر منه كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا تقبل رواية الصبي
والمجنون واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء واما كماله ان يسلم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية اشترطنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وتخفى على السامع
منجومه ليعيد ويعيد ويرى نفسه فلا يستعيد فهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع
في قولنا اشترطنا حق السماع مثالا الى العدالة لان المعتبر في نقله نقله فلهذا يتابع في لفظه
عادة بخلاف الحديث على انه قد يقبل بالمعنى لو بولغ في حفظه كانت كافية لانه
محفوظ بقوله وان الحافظون والمراقبة بالنصب الضاعطف على ذلك احترازا عما لا يرى
نفسه اهلا للتبليغ فيعتبر في مراقبة بعض ما الى اليه واما العدالة فهي الاستقامة
وهي الانتهاء عن محظورات دينه وهي مقاومته واقتضاء ان يستقيم كما امر ومثله
لا يكون الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الجرح وهو نقصان حرمة الدين والعقل
عادة اي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة
كذا اما من ابتلي بشيء منهما من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور ان كانت
مردودة كما في خبر المجهول تقبل عندنا بشهادة النبي عم على وجه القبول بالعدالة
واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب صراحا مردودا لان يستحق به عدم دين
الاسلام تعصبا فيه قطعه في امور هو التصديق والاقرار امور عن ظاهر
بشرع المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتبار على

سبيل

سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب
ان يتوصف فيقال هو كذا او كذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لا يجب ان الاجمال كاف
بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف
ان يأتي على صفات الله وابواب الله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا امر عميق
يغرق فيه العقول والافهام والالحاد العلماء يعلمون بصفات الله تعالى بل المراد
ان يذكر صفات الله تعالى التي يعرفها المؤمنون ويأتي اهو كذلك اي اتشهد ان الله
موصوف بالذي تكون صفته نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله
فاعتبروا من فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل قوله سواء كان حرا او عبدا او امرأة او محدودا
في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تميز زائد ينعدم
بالعمى والى الامامة كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية لان الشاهد
والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي
الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا
بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع والا فلا يلزمه والا لم يتعدى منه
الى الغير اي يلزم الحكم الناقل او لا يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه والا يشترط
لهذه الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد او لا يتعدى
منه الى الغير تبعا فلا تكون الولاية على الغير او ليس هذا الالزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد
والمرأة الشهادة بهلال رمضان فرق الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق

ما صفات الله تعالى

اي يثبت هذا الحكم بالتبعية على الغير صح

بين قبول الحديث من الحدود وفي القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى الا الذين تابوا
لا تقبل شهادته ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل روايتهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة عدم قبول الحديث عن الاعمى والمراد به الكفاية وهو عدم قبول
خبر زرين وسلمان فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن الرسول صلى الله عليه وسلم
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن لدلالة
المذكور في المتن الدالة على قبول المرسل عن الصحابة مقبول بالاجماع اكثر على الصحابة
ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يسند اتصاله من طريق اخر مثل ارسال
سعيد بن المسيب قال لاني وجدته مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح
الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي وقيل عندنا وعند مالك رح وهو يوافق
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال النبي عليه السلام ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب والان كلامنا في ارسال من لا يسند
لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر
طوى الاسناد وعدم وان لم يتضح نسبه الى الغير لجهله ما حمله والا فلا باس بالجهالة لان المرسل

اذا كان ثقة لا يجزم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل
مع الجهل ولا يعتد بما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون مدلول يقبل عند بعض اصحابنا
لما ذكرنا ومن قبله البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسندا مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما
بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة
قيس قوله لا نصب لها كما رضه حديث فاطمة قوله لا نفقة لها فينتصب قوله لكونه مفعول المعارضة
لا سكنى لها من اماكن السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدتم يحمل عندنا على
قراءة ابن مسعود ومن وجدتم وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي
قوله لا نصب ايضا لهذا المعنى وكذا الامثلة الثلاثة بعده والمستشهد واشهدوا ذوي عدل منكم
عدم الرجلين او رجل وامرأتين وحيث نقل الجالس في مجالس الحكم دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان
النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله لا فاستدوا
وانما يرد لعدم الكتاب حتى يكون مخالفا للكتاب وظاهر اولى من خاص خبر الواحد
ونصه الا نسخ وكيف يجوز ان لا يراد به واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد
واليمين قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي للحديث كحديث تبع الرجل بالتمر فانه ان

ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله النهي بالتمر مثلا بمثل فهو يعم جيدها ورديها سواء وان لم يكن
يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فيصح ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن
فان كان تمرا فان لم يخز بعد بالتمر يكون معارضا لقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا والا يعال انه تمر يكون الرطب والتمر جنسان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لعموم
جيدها ورديها سواء فلا يرفع عن الشبهة حتى يحاذر حتى قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه
شاذا في البلوى العام كذلك بالتسمية فانه لو كان محفوظا في مثل هذه الحادثة عما يخيله
العقل فان قيل هل هذا النوع من اقسام المعارضة والا معارضة فيه فلم امتنال هذا الحديث
تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب عليهم فيكون
معارضة لادلة وجوب التبليغ والدلائل تدل على عدم التهم او تكون معارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر قلنا المتن اثبات الحكم هذا واما اعراض الصحابة عنه نحو
الطلاق بالرجال والعلم بالنساء فانهم اضعفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني اعلم
الذي يكون الانقطاع نقصان في الناقل فصار الاعطاء الباطن على قسمين الاول
ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا الثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول
على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى
العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلا وكذا الوجوه الاربعة من القسم
الثاني الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا الوجوه الاسنادي كلها
منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم

عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق الكتاب فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث
على ان كل حديث مخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول وانما هو مفترى
اذ كل حديث معارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها
بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجوب الشرائط
التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول
كما قلنا والمجهول اخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه السيارة معناه في
فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله الغفلة والساهي الذي
اي الخارج الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
لفقد الشرائط المذكورة اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي في محل الجزاء اي
للادلة التي ورد فيها النهي وصولها حقوق الله وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما الثاني من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل
ان هذا الماء طاهر او نجس يعمل بخبره اسدر كما في قوله فكذا يعمل لكن ان اخبر بها
الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستعلم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فالشرط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر المستور
والفاسق ساقطا الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف احاديث الاحاديث فان الذين

يتلقونها العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لا عبرة بالفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار
لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والفاسق فلا يقبل فيها اصلا اي لا يعمل في الديانات
كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق
فان الواجب فيه التحري والتراي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص قطعي يعني قطع الاحتمال الناشي عن دليل يكون اقرب من قوله
فلا يقال انه خلاف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تكون الشبهة في الدليل
والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود
والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل حادث والتواتر خبر الواحد فكان البينة دليلا فيه شبهة
والحد يندرئ بها لكن انما ثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد
بالشرائط واما ثبوتها بغير الحدود والشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل
موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة من حساب شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد الا ان
فيه معنى الالزام يحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم
هذا القسم لما فيه من خوف التعزير والتلبيس اما الذي فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات والهدايا

وما اشبه ذلك كالودائع والامانات مثل اصحاب الواحد بشرط التمييز وفي العدالة فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة مظنة
الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد مع الاشغال والغزول
والنقال لا ينتصبون حاجبا للمعاملات الخسيسة لاسيما الاجلاف الغبي بخلاف الكافر والفاسق
فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في طهارة الماء ونجاسته
ان هذا الامر لا يستفهم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير
العدول في الطهارة والنجاسة لكن قد ذكرنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يعمل خبر غير العدل عنه اي في الطهارة والنجاسة
بل مع انضمام التحري وقبل حينئذ مطلقا وما فيه الزام من وجه ومن وجه كعزل الوكيل فانه الزام
من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في ماله وحجر المأذون
وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح البكر البالغة من حيث انه لا يمكن الا التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن الا فسخ هذا الانكاح ليس
بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا فعمل بخبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما
العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرق بين الرسول والوكيل وبين الفضولي
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عباراتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاثبات من العدالة والحرية في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قد اسقط الكفر
في الوكالة والرسالة بان تقول كل ما وكلك فلان او ارسلك اليك يعمل كذا وكذا واما الاخبار الدائرة

الولي

من غير رسالة هو وكالة مكتوبة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الغرر في الاولين اشد
قوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ
اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ الحديث عليك او بان تقرأ عليه فتقول
اخبرنا او سمعت او قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقه الرسول صلى الله عليه وسلم وقال
ابو حنيفة رحمه الله وذلك احق منه عدم فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ
لا تكون الحافظة الا من واحد واما الكتابة والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم
كان بالكتاب والارسال ايضا والصحابة الاولين ان يقولوا حدثنا والاخرين اخبرنا
واما الرخصة في الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب
ان يقول اجاز وجوز ايضا وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله خلافا
لابي يوسف رحمه الله كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يساهل
فيه ونهي في الاجازة عن غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب
العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلبت عزيمة
واما ما هو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني
لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف ان كان مثبتا بل يعمل في الاحاديث ودواوين

القضاء

لا يقبل

القضاء الا من عين التزوير وان لم يكن في بلد لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة والاعتماد في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد
الشاهد يعمل وعند محمد يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر
واما تجليد خط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت خط فلان كذا وكذا
واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يوهم التزوير من مثله والنسبة تامة يقبل
وغير مضموم لا اطراف من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز والاشكال
ان العزيمة هو الاول والتمسك بلفظه عم اولى لكن اذا ضبط المعنى دون اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وهو وجه ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز
للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او مقيد يحتمل الطلاق يجوز للمجتهد
فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في
المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن
نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها
عقول غير عم **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان يعمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم تزوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب الحديث ابن عمر رضي الله عنه

في الركوع وقال الجاصص صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم ار رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
وان عمل خلافه قبلنا اولا يعلم النسخ الا بخبر صح واما بان عمل بعض محتملاته فانه رخصة منه للعباد
بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه قال لا تقتل المرتدة
واما بان انكرها صحابي كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه مسلم عن موسى عن الزهري
عن عائشة رض وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى احدى العشائين فسلم عمار راى الركعتين فقام ذو اليدين
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيت فقال عم كل ذلك لم يكن
فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض فقال الحق ما يقول
ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكارهما ومن ذهب
الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولا
الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي تبرا ذي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا
قال نعم اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقل عمر رض قال
كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال انما كان يكفيك
ضربتان فلم ينكر عمر رض فلم يعمل قول عمار بان تمعكه الدابة في التراب الى تمرغت وجه
النفس بهذا ان عمارا لو لم يحضر عمر رض تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع
من القبول الانكار احكى حضور عمر رض وعمر لم يذكر ذلك فيكون الاول اذا فعل عمار حديث
الاذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال

ابو موسى

ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر رض ان رسول الله بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا
رسول الله عم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدا فقال عبد الله
افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافا فهذا وان شهد بني شهدا على ما حكى انه قنع بهذا
ولم يذكر التاخ والكسر ان كان في الصحابة فيما لا يحتمل الخطا ويكون جرحا عند البكر بالبكر خلافا له
وتغريب عام ولم يعمل به عمر او عارضه الانكار ضعا مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخطا لا يكون
جرحا ما لم يعمل ابو موسى بحديث الرضاع من قبوله في الصلوة لانه من الحوادث النادرة يحتمل
عمل الخطا عنه وان كان من امة الحديث فلان كان الطعن مجملا لا يعمل وان كان مفسرا فان
فسر بما هو جرح لا يعارضه متفق عليه والطاعن من اصل الصحيح لا من اهل العراق والعصبية
يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن لا يعارضه المذكور في اصل البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة
فيه **فصل** في افعاله عم فمنها ما تعبدنا به وهو مباح ومسنون واجب او فرض وغير المتعبد به
اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد والابدان ينبه عليها كليلا
يتعدى بها فعله المطلق يوجب الموقوف عند البعض لجهل بصفته والاصل المتابعة الا بانه
على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم
فتنة وعند الكرخي يثبت المستحب وهو الاباحة لا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون خصوصا
به عم والخيار عندنا الاباحة لكي يكون لنا اتباعه لانه بعث ليعدي بافعاله واقواله قال الله
لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به ناوره **فصل**
في الوحي اعوذ ظاهر وباطن اما الظاهر فمنه الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع سمعه بغير علم المبلغ

بآية قاطعة والقرآن من عند القبيل الاسماع وفيه بان ان الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله
واجملوا في الطلب الروح القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى عليه ملك الله
بالالهام الله تعالى بان اياه ينور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله الحكم وتكون حجة
مطلقا خلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيرهم واما الباطن فما ينال بالراي
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حفظه الوحي الظاهر لا غير وانما الراي اصل للعمل للخطاء
يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي وعند البعض له العمل بهما والعلماء عندنا
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا واعلم
داود وسليمان بالراي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت
ليلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا عند داود
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا
ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون باتبانها واوبارها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراجعون
فقال داود عم القضاء ما قضيت واتضح الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم ان الضرر
رفع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ازالة ملك المالك عن الغنم فاوجب
على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان والعلماء عم اثابت لو كان على ابيكما دين

نقضيته للحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الله ادركت ابي شيخا كبيرا
لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افحج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال دين الله احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت
للحديث روي ان عمر رض سال النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكان تفرش كلي يحتمل في الحديث انه عرض عليه بالوحي كلي يتبينه بطريق القياس لما كان
موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع والانه عم سبق الناس في العلم انه يعلم المتشابه والمجمل
فحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل والانه شاور اصحابه في سائر
الحوادث عند عدم النص فاخذ في استشارة بدر براي ابي بكر رض روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتي يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابا بكر
فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعلى الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها الكافر
وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك
عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان النسيب فلنضرب اعناقهم
فاقر رسول الله صلى الله عليه وسلم براي ابي بكر واهوى عمر الى عقيل فقال عم فنزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله تعالى سبق في اللوح المحفوظ
بحله لنا لعاقبناكم اخذا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما
كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يقوي به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان
قتلهم اعز للاسلام واهيب لعدوهم واقل لشوكتهم وما نزلت مثل الاية قال عم لو نزل

بنا عذاب ما بقي الاعم والمدة الاية تاويل اخر يذكر في باب الاجتهاد اي ان الله تعالى امثل وتلك
كثيرة اي مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار
المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا
وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم نكن نأكل
ديننا وهم لا ينطعون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عمر اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فارددت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا لا نعطيهم الا السيف
واجتهاد لا يحتمل القرار على الخطا لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه تعالى والانه لا يحتمل الخطا
لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل تعالى اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطا في حال الابتداء
لكن لا يحتمل القرار على الخطا فلذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصلا لا ابتداء
ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة عمل بالرأي
لما ذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله اعلم اذا استوعب له الاجتهاد كان الاجتهاد واستند اليه
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك بالمذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا من غير مناقضة يقدم
الدليل على النسخ عند البعض لقوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه عند البعض لقوله

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان
وما ذكروا من قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذكر في اصول الدين وعند البعض
لا يلزمنا على انها شرعة لنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والكتاب الذي الامة والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فنعمل به على انه شرعة لنبينا لقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا
غير مختص بالاصل بل في الجميع على ان النسخ تبديل بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب
عندنا هذا الذي لا يلزم من الاعتقاد على كتبهم المحرفة شرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار
فصل في تقليد الصحابة يجب اجماعا فيما شاع فيهم ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم تعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب
لانه ظاهر مرفوع لا يحمل على السماع او الاجتهاد وهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب
لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص والتقدم في الدين ابركة بصحبة النبي عم ولانهم في خير القرون وعند الكرخي
يجب فيما يدرك بالقياس لانه لا يوجد الا السماع او الكذب والكتاب منسوخ لا فيما
يدرك لان العمل بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض عادة اي
الاقتداء في بعض المواضع بان نقلد وهم وناخذ باقوالهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد اجتهدوا كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عما قوله اصحابي كالنجوم

وايضا كل ما ثبت فيه اجماع الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر ضبطه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه وصف في جملتهم كشريح خالف عليا رض وادرك ايام
الحسن وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد للوالد وابن عباس رجع الى قول مسروق
في الحد بقذف الولد وكان مذهبه ان يحلف عليه ما ثمن الابل اذ من الدية فرجع الى قول
مسروق ومن ان يجب ذبح شاة **باب البيان** فيما يلحق بالكتاب والسنة من
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او لا لا يرجع له كالملك والثاني اما ان يتبدل والاول اما ان يتغير كالاستثناء
والصفة والشرط والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الكتاب الله بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل فالثاني بيان تقرير والاول بيان تغيير والتغيير
جائز بالكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا
عاما سابقا ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق اصل جواز تاخير عن
الخطاب فبيان التقرير والتغيير جائز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ان علينا بيانه
وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله عم فليكفر عن يمينه للحديث
جاء ابو ذر واتى احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم يكفر عن يمينه وجه التمسك لنا انه عم اوجب
الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يكون متراخيا فيبطل عينه
فيبطل الكفارة وطريقه انه لما جاز وكتاب الله يوجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فعلنا الكلام

او بيان التغيير

الخاص بعقبه مغيرا توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط ان في فصل مفهوم
الخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو سكت عن غيره واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل فعندنا في يصح متراخيا وعندنا لا يكون نسخا اي المتراخي
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
يعم الصغيرة وغيرها ثم جاء متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واصلك في قوله
لنوح عم فلا تسئلن فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل عند الآية قال ابن الزبعري لرسول الله عم
ارايت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبد والعزير والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى
والملائكة مخصصا متراخيا اي خص الآيتان تخصيصا متراخيا وما قوله واهلك وقوله
انكم وما تعبدون فقوله انه ليس من اهلك وقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا
في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول جواز ذبح اي بقرة شاء وانما نسخ صدر الاصل
لم يكن منا ولا للابن لان من لا يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن
مستثنى بقوله الا من سبق عليه القول فان اريد بالاصل الاصل قرابة يشمل الابن
فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاصل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد
الاصل ايمانا فالاستثناء منقطع لعدم ان الاصل لما يحلوا اما ان يراد به الاصل ايمانا او الاهل

فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء هو قوله الا من سبق عليه القول على هذا اخرج قوله
انه ليس من اهلك الكفار تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني الاهل قوله
يتناول الابن لكن المستثنى الابن هو قوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقط انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول
ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله وامرأتك هو ما بعد ولم يتناول عند عموم صيغته لان ما بغير العقلاء
وانما اورد تغليبا للمجاز والتغليب فعلى ان الذي سبقت لرفع هذا الاحتمال واصحابنا
قالوا ما هو نفي يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغييب لا يصح الا موصولا اتفاقا لا استثناء
وانما اصلحوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير عندهم بيان تقرير لما عرف ان العام عندنا
دليل فيه شبهة محتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا كبيان
المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين
التخصيص والاستثناء وبناء على ان العام محتمل عنده فيما هذا الكلام ما كان تغييرا عنده لكن
الاستثناء ملحق بغير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغييران هو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى
عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس فسروا
الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب بعد فيه لكنه لم يفعل كذلك لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اورد له
في ذيل باب الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه الذي هو حكم صدر الكلام

وهو متعلق بالدخول فقط بعض ما تناوله لفظ الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع
وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفرد به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد صيغة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون
بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام ابدا او قبل الحكم وصيغة الاخراج
لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل لو حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم
واما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من
صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق
فعلم ان صيغة الاخراج غير مراد عنه انهم هو انه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد
بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستقل ولا فرق فالتعريف الذي ذكره اولا قالوا
هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اولا ولولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام
لانه يتبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير حكم لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية
عمله في قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان يكون اطلق العشرة على السبعة في قوله
الا ثلثة مجازا لهذا قلنا كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون التخصيص بالمستقل في ان الكلام منهما
يتبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده الحكم في البعض الاخر مخالف للحكم
في البعض الاول والفرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل عندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر هو ان الاستثناء لا يثبت حكما
مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص هذا المذهب هو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخر ما قال

مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مراده بالمنع بطريق المعارضة عند المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم عام للعدد المعين لا يقع على غيره الا على تحمله
اذ لا يجوز ان يسمى شيئا انه الفا خلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من
قال ان المراد بالعشرة ملو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة
بعد الحكم وهذا ناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار لا اظنه مذهب احد او قيل ثم حكم
على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة عند من صب
فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء كلاما بالباقي صدر الكلام
بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي
من صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على
الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة
فيكون كلاما بالسبعة واما على المذهب الاول فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالكلام في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على
الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى عددا كالتخصيص
بالعلم او غير العدد كالتخصيص بالوصف لانه قال جاءني غير زيد فالحاجة في المذهب الثاني
في الاستثناء على كلمة التكلم بالباقي اراد ان يعلم الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير

المستثنى

المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له على عشرة الا ثلثة فلو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء دلالة
على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عدد
كما اذا قدم الا زيدا فلو كقوله جاءني القوم الا زيدا فكقوله جاءني القوم غير زيد فيكون دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فاما قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب
اذا كان المستثنى منه غير عدد سواء كان الا او غير صفة وعلى المذهب الاول الذي من هذا المذهب
الاول ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب
الذي في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم
عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون
اثباتا وفيما المنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جليتين احديهما مثبتة والاخرى منفية
الاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم
او الوصف والاول دلالة على نفي الحكم عما عداه كما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون الذي من هذا فدلالة على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
فهذا اي جهة المذهب الاول ان وجود الحكم مع عدم حكمه في البعض شاذ كالتخصيص فاما
لعدم الكلام المعهود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود الحكم
مع عدم حكمه في البعض شاذ على انه من النفي اثبات وبالعكس ايضا لولا ذكر لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فان قيل لا كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في المشتريات الجارية الا النصف

او النقل عن اول الدليل او رد ما ابن الحاجب على نفي المذهب الاول والاثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده
والمجيد تعريفا اورده على وجه الاشكال او بينت فساد توجيهه لو كان المراد من العشق سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت جارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف
فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف
الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد والمراد بالجارية كان النصف
ثم نصف النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا
والفرق بين ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف النصف مستثنى فتسلسل هذا خلاصة
ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي فطر بيانه هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا
ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو هذا ان المراد
هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول
لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشق
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شاهد على ان اللفظ الكلي بالعلة المعنى
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص والوجه جاز اذا لا كل
عدمه وقوله هو في الاثبات نفي وبالعكس جاز والمراد انه حكم عليه حكم الصدر لانه حكم عليه
حكم الصدر بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بالكل فيكون قوله ثم هو في الاثبات في جواب عن قوله واجاب عن قوله لم يحكم عليه الى على

المستثنى وانما علمنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهب الاخير المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض
حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر مسكوت عنه وقوله لا صلوة الا بطهور يحكم بالنفي بعد
الثبات وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان قولنا لا صلوة ثابتة لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فهو كان نفيا واثباتا فاجمله الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة عاما ولكنا عليه فصل العام فصار كقولك كل صلوة
بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفصلة والطهور مجمل لا يجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام موجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائز ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم
فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال
اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة
الموصوفة عامة لعموم الصفة واقررتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان مجالس كل عالم
فقوله لا صلوة الا بطهور عام في رأيكم فيلزم عليكم فساد ان احد ما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به الا كل
علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا كقوله بعض صلوة

بطهور جائز وهذا صحيح قلت المستثنى وكلنا الصورتين اي قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله
لا صلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء من النفي اثبات فالنفي في كليتهما كلي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
لا يدخل في تحته شيئا من افراد العالم لمن هو دون عالم اذ ان يكون له مجالسة كل عالم فاما مجالسة
كل عالم فهذا معنى الا ان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلاة الا بطهور كل صلاة بطهور
ليس محكوما عليه بعدم الجواز الا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل
على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما
خلت عنه الطهور فلا يكون الاستثناء من النفي اثباتا يكون ثابتا مقارنا للطهور علة للجواز الا ترى انه لم يلزم منه
فيتم عموم العلة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وقوله وما كان له ان يغل مؤمنا الا خطأ
عند الائمة لا يكون له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به والاذن اذن الشرع بالفعل الخطأ
لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي والتأني فيه الكفارة وكان مباحا محضا لما وجبت
الكفارة وهذا دليل على ورود هذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء
في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا الاصل وهو المتصل واما كلمة التوحيد جواز عن قوله
وايضا لو لا ان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا يشركون في قوله
وجود الآلهة ثابت فسبق النفي الغير لم يلزم منه وجود شيء من الشيء على المذهب
وعموم الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا بان وجود شيء ثابت على هذا
المذهب بطريق الاشارة ولانه لما ذكر الآلهة ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان

حكم المستثنى خلاف حكم الصدر الا لما اخرج منه اخراجا على الاخير اي على المذهب الاخير وعموم
العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجود شيء ثابت بطريق الضرورة
لان وجود الآلهة لما كان ثابتا ثابتا عقلا لم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة ودليل ان يقول
على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على
نفي الحكم عما عداه عندنا ولا دلالة للكلام على وجوده منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل
عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انظر بعد
في العربية مركب من ملفق اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عند لفظ مركب
من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في واسطة ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع بالوضع الشخصي
مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون معنا وضع كلي اي وضع
الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية
سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع طوشاب قرنها
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية
لا نم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فانه
من له يد في الايجاب والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة
ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ كان وصيغة ذي يتفق كل واحد منهما
يقوم مقام الاخر اكثر الفاظ فرس وصيغة ذي يصلح لامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو عبد الله

فانه مركب من ثلثة الاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا
كالقاضي الامام ابي زيد فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي جاز الوجه الاستثناء الغير العددي
الى الحكم العرفي اي الى المذهب وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واقدم هذا
من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير التخصيص بالوصف اهمل الوجه
به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بطريق الاشارة فهمت ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا
المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقولهم لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هؤلاء الاعلام على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجود الاشارة فعلم ان مذهبهم
ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكمها بعد الغاية مخالف
حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا اسباب
لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل
اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي وهي النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد
وتكلما بالباقي وحق الحكم واثباتا بالاشارة وهذا العددي وصبوا الى الاخير حتى قالوا ان
كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان
لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة او قال ليس على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء وكذا

ليس له على تسعة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا ما ثبت ضمنا لانه
تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة يجوز اقرار الوكيل لانه انما يجوز له
الاقرار لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض
الوكالة بالاستثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة فيصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب
مجازا فساوى الاقرار والانكار فصح الاستثناء موصولا لانه بيان تقرير نظرا الى
الصيغة اللغوية لان الاقرار مسالة لا خاصة وهذا يصح منفصلا ولو كان غير جائز الاظهار
فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول على هذا هو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فصح عند محمد الاستثناء والانكار لانه وكل على الدليل الثاني وهو ان الاستثناء الاقرار
تقرير نظرا الى الصيغة اللغوية لان الاستثناء الانكار ليس تقريرا للصيغة اللغوية ابطال لها
اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر بل الاستثناء الاقرار
بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة على الانكار
فقط فلا يمكن الاستثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع
والثاني مجاز فان قلت فحمل الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح فوكل الاول
مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما
بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا من بعد ذلك وكان اصلحوا
الاية
الاستثناء متصل فالمستثنى منه بالمعنى المذكور اصنافا كثيرة
لان حكم القذف ان من قذف فاسقا واصنافا اخر من غير الحكم الا انه لا يفسق فلا يقبل بعد التوبة

فهذا حكم آخر أورد أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر في الاستثناء وكونه
منقطعا هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لأن
الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك أن الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهم أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
وهم الفاسقون كما يقال القوم منطلقون إلا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون
وقد ذكر في العموم وجه حسن لكونه منقطعا فأورد هذا في المتن وهو أن الاستثناء
المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع
من الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد إلا
وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج صادق لأمرين أحدهما أن لا يكون
داخلا في صدر الكلام والثاني أن يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن حيز ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام أن من قذف صار فاسقا وقوله إلا الذين تابوا لا يخرج عن حيز
ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره كثيرة في
القرآن منها قوله وإن يجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف فإن قوله ما قد سلف أي الجمع
بين الأختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لأنه حرام أيضا لكن أثبت له حكما آخر وهو أنه مغفور مسئلة الاستثناء المستغرق
باطل الأصحابنا فيه وجه بلفظه أو بما يؤدي نحو عبيدي أحرار إلا عبيدي أو إلا عاما كما إن
استثنى بلفظ يكون نقضا في معنى المفهوم كما في الوجه الذي يؤدي نحو عبيدي أحرار إلا عبيدي

سواهم

سواهم مسئلة إذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف إلى الكل عند الشافعي
وعندنا إلى الأقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه والآن توقف صدر الكلام ست صور
فيستعد بقدر الحاجة على أنه لا شركة وعطف الجمل في الكلام في الاستثناء أولى وصرفه إلى الكل
في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لأن قوله فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الإخبار أي صرف الشافعي الاستثناء
إلى الكل في آية القذف قطع الشافعي قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة
من تمام الحد وجعل أولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا
إلى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا إلى قوله فاجلدوا وأجمع أن الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عندنا فالجمل المختلفة في آية القذف من قوله ولا تقبلوا
وصولا إلى أولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الأولين جزاء لأنهما أخرجا بلفظ
الطلب متوجهين إلى الأئمة وجعلنا أولئك مستأنفا لأنها بطريق الإخبار والاستثناء
مصروفا إلى أولئك ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقد مر أي في فصل مفهوم المخالفة الفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بألف إلا نصف العبد يقع البيع على النصف
بألف لأن الاستثناء الكلام بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بألف وكما لو قال على أن نصفه
يقع على النصف بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لو قال تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد
هذا الشرط لأنه بيع شيء على شيء فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث عنه
في تعريفه وجوازه ومحله وشرط الناسخ والمنسوخ وهو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي

مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الذي
سانا محضا لذلك الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا بجهلنا عن
قائله بكونه تبديلا بالنسبة الى علمنا لا لقتل بيان للاجل في حقه لان المصلحة حينئذ باطلة
وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود فعند بعضهم باطل عقلا
وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا هذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد
ان الشرائع الماضية لم ترفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الشرائع باقية كما كانت
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة الناسخة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع
محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى
النسخ ونحن نقول بان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية اما النقل ففي التوراة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا تواترا ويدعون النقل عن
موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما العقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة ادم عليه السلام وحل البنات اي حواء له لم يثبت
احد ثم نسخ لا غير شريعته الا ان الامر للوجوب لا للبقاء او انه يوجب الاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل الاول كان لبيان الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب حجة عند صح سخل لانه يلزم ان لا يكون نقض حلال زمن النبي صلى الله عليه وسلم

حجة الى وقت نزوله والتابعون فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الافتخار في مثل هذا الاستصحاب
الى كل صورة علم انه لم يبقى واما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب
كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان
البقاء بالاستصحاب والاستصحاب حجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص شارع ومن صنع
النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في حالة نزوله لا يكون حجة بعده وهو قول باطل وانما قيدنا
بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي
قبض النبي صلى الله عليه وسلم عليها قطعية موثقة وقد ظهر بما ذكر في هذا النظر جوابان
احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فانما نزل
على النبي صلى الله عليه وسلم حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتبدل فيجب ان
لو نزل لبين النبي صلى الله عليه وسلم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة
وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان
نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول
هذا ما يحضرني في اول الفصل اعلم ان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت اما فلا يختار الى في
التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب في هذا حكمه بالغة وهو لا يجيء الا اماته

وايضا تكون في حق الذي لم يبق في زماننا وامامحله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ زمانه كالاحكام
العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها مما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة كوقوع سجود الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان يحتمله بابيد
نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع
التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة بدلالة انه صلى النبيين او بوقت عطف
عليه بابد نحو قوله اما ان تحمله بابد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما
اي عن التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط اما الشرط فالعكس من الاعتقاد كاف للحاجة
الى التكرار من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
والثاني انه عم امر ابراهيم المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التكرار من العمل
او لكل انه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهذا اي ذهول يكون
المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون تابعة مقصودة كما في المتشابه
وهو ان الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة
والصوم وغيرها واخرج ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل ان من قبيل النسخ قبل الفعل
عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستحلال لا يكون نسخا لان الاستحلال لا يكون
الا مع تقدير الاصل عاما كان او خاصا امر بذبح الولد ابتلاء على القول بنسخ فان قيل الامر بالذبح
حتم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام
ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحكم الاصلية واما الكتاب بالسنة لا والسنة بالكتاب

على ما بيناه والاجماع لانه ان كان في صورة النبي عم يكون من باب السنة لانه مفسر وسائر الشرائع
وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ السنة بالسنة
او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخير من هذه الاربعة لانه لا يخلو اما
مثلا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب او قوله مثل ما نكره
لما ان ابدله والقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث او انه يكثر لكم
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه الا انه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا صدقه والتعارض بينهما اولى واجيب بعض اصحابنا
اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله الوصية للوالدين والاقربين اول الاية قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم
لا وصية للوارث وتقريره هكذا قوله فانتم تكونون من الاية اول الاية قوله واللاتي يأتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
ولكن هذا فاسد اي هذا من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد كالمستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث او في الاول فوضها الينا ثم
تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله الاية وقال عم ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله لان عمره قال

ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب
الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما اشتد فساد ما اصبح به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال الحجة انه عم صلى
كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى
الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة
عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة ففي هذه
القضية فشاركه فيه احدث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكون السنة
ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد الا انه عم بعث مبينا فجاز له بيان ما هو حكم الكتاب
بوحي غير متلو فجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو ما هو حكم بنت بوحي غير متلو وقوله بانات
بخبر الى فما يرجع الى معاني العبادات وقد نظم ان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لا نظمه وهما
في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الحاجة من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان
الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز اثبت بخلاف الكلام كالقراءة في الصلوة اخوها وليس كذلك بالنسبة

نسخ

نسخ لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهو جواب قوله قل
ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه
او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عم ستكثر لكم الاحاديث
من بعدي فما جاءكم من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا
فان من هو صادق يستحسن ان يكون من عند الله ومن هو كذاب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل وهما ذكرنا اعلاء امره لله الرسول عم وتعظيم سنته وتقابله نسخ الكتاب
بالكتاب كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت
عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون
قوله لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة نسخ التوجه الى
بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها مثاله جواز كون الناسخ اشق عندنا
لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
عند البعض لا يصح الا بالمثل الا اضعف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الاشق وذلك
خير الا ان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه
من حيث انه بيان جوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما اي من المتواتر اخص من الاحاد وهو المشهور واما المتواتر في قولنا اما الحكم
والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم والانساء

بالكتاب

كان القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعده فانه قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النسخ رفع الحكم والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما والناسخ له وقالوا
والبيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته وانظايره كثيرة كوصية الوالدين واسوة الكافرين
ونحوهما ونسخ قرآن ابن مسعود امر ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه والان حكمه اي
حكم النص على قسمين احدهما متعلق بمعناه والاخر بنظمه كالايجاب والحرمة والاباحة
للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما
الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرروا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كايمان في الكفارة اما بزيادة
مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة ومن نسخ عندنا
اي الزيادة على النص نسخ عندنا وجب استثناء الثالث اذ لا نعطي بالمفهوم ان مفهوم المخالفة
اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكروا ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او زيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان
الزيادة نسخ عند ابي حنيفة وابي يوسف استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم
المخالفة لا تكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة اصلا عند الشافعي
لا مطلقا وقيل نسخ الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل والا فلا وهو ما لو قيل الزيادة
بحد اللعان كزيادة ركعة في الحد وعشرين في حد القذف مثلا والتحرير في العلانية بعد ما كان في الاثنين

كان احد

كان احد واليمين كان في الكتاب التعبير من الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد ان يعبر
امرأتان وهو ان احد واليمين الحلف على الاخر من الاستيمان على احد التعبير اعلم ان ابن الحاجب
اورد هنا ثلثة امثلة قال ان جوز بحد ركعة في الجلد مثلا هذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب اللعان والمثالان الاخيران اما زيادة شرط في حد القذف
والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التعبير فانه في تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل
الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التعبير لان في ما يعني الصورتين
ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة
لا كالوضوء في الطواف اختار البعض قول ابن الحاجب وشرح المحصول واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابن الحاجب وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المتبدل
حكما شرعيا يكون نسخا والا يجوز ان يكون عدما اصليا فلما قلنا ان زيادة الجلد اما بالتعبير
في اثنين او بلفظ يعم ما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فيرفع صورة الترك واما ما يجب
شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما
هو مذهب ابي حنيفة رح تقرير ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة
الشرط اما زيادة الجزء فاما تكون بثلثة امور الاول بالتعبير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع صورة ترك كل الواجب الواحد والثاني بالتعبير بعد ما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة ترفع صورة احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا هو المعنى هنا قال كزيادة الشرط

تعذر وقيل نسخ ان صار الكل

الاجزاء كفاية كجزء

في ثلثة ص

والدليل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب
الواحد او حرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية فالواحد حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا
ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء اخر خلفا عن
ذلك الواجب الواحد اما ان كان شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا تكون ترك حرمة فعلم ان
حرمة الترك مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون
حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اي ولاجل
ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح
الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشافعي والبيهقي
ناسخا لقوله تعالى فان لم تكونا رجلين فرجل وامرأتان هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنقول
الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد
التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
رجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشافعي والبيهقي فلنا حرمة
الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا يعدم الخلف عند عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك
بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم

لم يكن

لم يكن شيء من الاحكام شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم
الخلف وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس بالخلاف اذ في الاول الواجب احدهما او الاصل
لكن الخلف كائن متوقف لا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ يثبت بخبر
مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا في المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر
المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله فرجل وامرأتان اي فالواجب
منه فيكون الشافعي والبيهقي ناسخا ثم اورد النقوض على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب في الوضوء اي الوضوء على الطواف والفاتحة
وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة
بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة وكفارة العمد بالقياس على كفارة القتل يرد
منا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد في وجوبها وانما لم يثبت الفرضية لانه لا يثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني فقد رجعتم على الكتاب بخبر الواحد ما كان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب
بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط حتى انه يأثم تاركها وفي
هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء لكون النية والترتيب اصلين
في الوضوء الا انه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط الصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا
لعينه بحيث انه يأثم تاركه بل الاصل الصلوة وعبادة لا تجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب

معناه انه لا يصح الصلوة الا بها فيلزم من وجودها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا الشرط اذا صنعه لم
يجعل في الصلوة واجبا ام يجعل ركنا في الوضوء فلله درّ ما ادق نظره واحلى صلاح الشريعة الغراء
وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الفروض وهو اربعة انواع الاول ما ثبت
حكم المنطوق مثل قوله ورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا تبين تعيين الباقي لرب المال فله استحقاقا وكذا نصيب رب المال استحقاقا في الشركة
في صدر الكلام اي اذا تبين تعيين الباقي للمضارب استحقاقا لا اصالة لان المضارب انما يستحق الربح
بالشرط ولم يوجد خلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون نماء ملكه له ح اذا
فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه
الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن
تغيير امر يعاينه يدل على صحته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي عن تعيين قيمة
البدل في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم في مشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد
الجارية على المستحق ورد قيمة الولد الى الفقير وكان شاورهم عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة
ولم يرد احد ولم ينقض برد عقد المنافع ولو كانت واجبة لما جاز الاخر الى حين عجز ما رفعت
اليه القضية وطلب عليه القضاء بالمهر عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعلها ساكتا طالبا التي
توجب الحياء وكذا السكوت جعل سببا لان جعل اقرارا طالبا في الشاهد واما انه امتنع عن اداء
ما لزمه وهو الحلف مع القدرة عليه فدل على ان الامتناع عن اقراره بالمدعي لانه لا يطيق
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذكر بالا يكون الحلف كما لو ان حلف

الثاني كل

ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل مانعا للضرورة وفي الضرورة كالمولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للضرر عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه لو لم يجعل تسليما فاذا امتنع المشتري عن التصرف يكون وسيلة ضرر له والا لم يمتنع
وصرف يتقاضى الشفيع بصرفه بتقرر المشتري ايضا والرابع ما يثبت بضرورة الكلام كقوله علي
مائة درهم ومائة دينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانا كما في مائة وثوب وثوب مائة لنا ان حذف المعطوف عليه في العطف متعارف
للخفة كقولهم بمائة وعشرة دراهم ونظائره فعلى هذا ما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انه لا يقبل في الذمة فقوله مجمل على ذلك لان حذف المعطوف عليه فاما حمل
اذ لو ذكر جعل المائة على مضاف كخمسة مائة وملئة ثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله بيانا للمائة سببا
على قوله مائة وملئة ثواب والجامع كونها مقدرين اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو
غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب او مائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم
الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر شرعي
حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم بان الشيء
مستحيل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان الكفر بعد لا يكون كفرا
بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير
شرعية

الاجماع في اللغة العزم والاتفاق ايضا يجوز من الواحد فضلا عن الاثنين فصاعدا

قيد بالمجتهدين لانه لا عبرة باتفاق العوام اي في الاعتقاد او القول او الفعل

والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرته في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اما ليس كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا
ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا ولا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور
الآخرة واشراط الساعة مثلا لمعرفته لا يكفي الا بالنقل عن مخبر صادق فيتوقف
على المغيبات كالبنت عم مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب كلي يعتبر من حيث انه منقول عن من يتوقف
على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا ادراكه
بالعقل فالعمل عند القياس فالدليل هو العقل لا الاجماع خلافا لشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعيته والبحث عنه في امور
الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان ينبئه ذلك اما بالكلام منهم او
بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك
اليهم ومضي مدة التامل عند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة
في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت ثم سأله فيروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر الصحابة في ذلك ان بعض الصحابة بتاخير القسمة الا ما سبق الى وقت
الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت ثم سأله فقال أرى ان تقسم بين المسلمين وروي في ذلك
حديثا فعمل عمر رضي الله عنه ولم يجعل سكوته دليل الموافقة في شاوره وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان

بذلك الحديث

الحق

الحق عنده فلا فيه شاورهم واسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت
فلما سأله قال أرى عليك الغرة ولم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة بجنينها
فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا
الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للهيبة كما قيل لابن
عباس رضي الله عنه وما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال وقرته ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس وهو
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب بمثاله فان ترك
زوجا واختا لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن
عباس للزوج النصف ثلثة والام الثلث اثنان والاخت الباقي وهذه اول حادثة
وقعت في خلافة عمر رضي الله عنه فاشار العلماء الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم
ينكر احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى
رمل عالج عددا ثم جعل في المال نصفين وثلثا يعيل مثلا قلت وكان في عهد عمر
قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وغيره ان يكون السكوت
للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار والثاني شرط السكوت من الكل معرفة غير معتاد
والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم صغارهم ولما كان الحكم عندك مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة رضي الله عنهم يعدون بذلك والما سكوت علي رضي الله عنه على ما افتوا به في امساك
المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان فسنا الا ان يقول اداء

الصدقة والتزام العدم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة عن الفوت
حاسر وكذلك اذا اجلس بعضا للفتيا وحدث الدين غير صحيح لان الكلام في المناظرة
في مسئلة العول اشهى من ان يخفى على عمر وكان عمر اليقين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن
الكف عن المناظرة منعا لا على بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يسلي مذهبه وما سلوه عنه
لئلا يكفر شيطانا الخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه والثالث ظاهر فيه ملاء التاويل
لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة
في قول يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما غير الصحابة فكذا عند بعض اصحابنا وبعضهم
خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يكون ان يقضي بام الجبل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل والاتفاق
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعندنا هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رضه الطعم مع الجنس وعند مالك
الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غيره ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض
ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي

في الاخرى

الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وقيد
عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجوب ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عند مالك المراة وعند الشافعي رضه كل ناقض الخروج
فشمول الوجوب او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور بان الاولى ان
قال الاكتفاء بالاول اهر فعل الوضع منتف اجماعا اما الاول الواجب بعد الاجلين واما الثاني الواجب
وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه يظهر ان هو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق الوقت واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الاخر فانه ليس في كل صورة الا
مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها
زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده
ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الكتاب واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات والطارق الوجه الذي نقله عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ليس
كان

الوضع الزام الخصم بكون معقولا في هذا الوضع كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون
ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم
يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا الفقه حقيقة الوجوب في الحلي
لكن يعد نفي ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن
الوضع الزام الخصم على اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي احسان بعض المتاخرين وهو ان القول
الثالث ان كان يلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان
ان كان يلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث لا يستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد والاخ في مجموع المسئلتين
مع الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين باطل وهو تلك الكل في كلهما او ثلث الباقي في كلهما فثبت
الكل في احدهما مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسئلة الخارج من غير السبيلين احد الطهارتين
واجب اجماعا فالقول بان كل شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة
المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحيض المذكور مبطل للاجماع فان كان في تمشية صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مسلما لا بطال الاجماع والا فلا فعند ذلك
نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة
والحد مع الاخ فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وان كلا
منهما امر واحد هو حكم شرعي وامسئلة البرء فعلة القدر مع الجنس في الطعم مع الجنس في ثمانية يشتركان في امر

واحد هو حكم شرعي ولو جعل منهم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة
واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين
فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج انما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو
وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وعند الشافعي فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع
ولو قيل الافتراق واجب بالاجماع فسمول الوجوه مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا
الا ترى ان حكم الشرع بان المتنافيات ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان
الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة زوجها العارعات فتزوجت وولدت في الزوج الاول
فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي يعدم من الثاني فثبوته من كلهما وعدم الثبوت
من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الاجماع افتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الباقي
عند البعض الوجه في صورة مع العدم في اخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا
منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بالتناقض كل منهما مخالف لقول
ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس شيء منهما مخالفا للاجماع ولو جعل الحكمان حكما
واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما امر كان
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة
فان من احتجم ومس المراة للخروج صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عندها فللمس فالذي يخطر
ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تكون للاحتجام والحكم عند الشافعي

انها للحكم للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في الخروج
مصيبا في المس والشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما
ان يكون مخطيا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
وليس هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود
وشمول العدم ان كانا شرعيين في حكم واحد شرعي في مكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب
والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب
دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم شرعيان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد
كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة
في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما
مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كلهما او العدم في كلهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي وجوازهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض
دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول
وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الشافعي اعلية من تعقد به الاجماع
وهي الكل مجتهد متدين فيه فسق ولا بدعة فان الفسق اورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس
اليها وليس يتوهم الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا يخ من احد

احد الامرين اما التعصب او السفه لان الانسان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق
ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف
للعقل لقلة التامل واما المجنون فهو عديم المبالات فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما
عامة الناس ففيها للاحتياج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وفيما للاحتياج لا غيره فهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع بعد قطعية الحكم اي سند الاجماع
لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطع والثاني اجماع لا بعد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد تاكيدا زايدا فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع
الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر لا يكفر بالاتفاق واما الاجماع الثاني
فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد لو لم يوافق جميع العوام في عهد آخر لا يكفر الجاحد بل لا يمكن
لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاساس
في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم
ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخبث الا ان هذا الامور زايد على الاهلية وما يدل على
كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قوله عم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من امة لا يكون اجماعا
وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عليه السلام
من مواهم مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم
واصحابه دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي

في عهد آخر

لم ينعقد الاجماع حتى

يشترط ان لم يوافق ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه يحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض
لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة يشترط البعض كونه في مسئلة عن مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ولا يضر
كان دليلا لكنه لم يسمع كما اذا انزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال
اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بالشرائط واما ان يكون بالنظر الى
الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد
منهم الدليل مقرونا بالشرائط لا يكون احد منهم ضالا ومخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع
بعد علم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بالشرائط فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان
اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع
فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابه الحق لا بعد وعلم ومع ذلك لا شك ان احدهم يخطئ نظر الى الحكم لان الحق
عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير
لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا
التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان
احدهما بالنسبة الى الواقع والى العلم مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم بقياس حتى يكون

جاحدا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا
لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن
ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز
واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى
قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اوجبه الله تعالى
لانه ان كان كذلك فاتباع غيره ما يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع غير
المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ان يكون ايضا سبيل المؤمنين الحاصل لا يدخل فيها ما
اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك لكان ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا
في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون
واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع الامة حصل المطلوب ان لم يشترط فمع عدم الاتفاق
اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين
فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول

ثم سبيل المؤمنين صح

الى صح

اتفاق صح

ليس اغير عن تاد اعلم مع انه يلزم لجبر العين واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة
ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
غير المعطوف عليه لان مفهوم مساق الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذا الغيرية
كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول غير اطاعة
الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا الا انه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فما
ذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا تكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا
نهوا عن الشيء يكون ذلك منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا ليكونوا
شهداء والوساطة العدالة ومنه قال وسطهم وكل الفضائل محصورة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والبلاهة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي يجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في
المتشابهات والتعمق في مسئلة القضاء والقدر والشروع في بحث العقل في المبدأ والمعاد
كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود
والشجاعة نتيجة القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن والغالب فيهما التوسط لان النفس
الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بين تعادل

الروح ثم التوسط في هذا المجموع الى الحكمة والعفة والشجاعة هو العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة
والعدالة تنتهي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع
حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الآيات فدلالته على ان الخلاف
مجتهدي عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة
على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما يخطر بخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما
ما اتفق عليه جميع الناس كحسن العدل وقبح الظلم فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي
المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم
فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر
بديهيا وكسبيا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه
عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على
العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه مما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا
بل وقع اتفاقا فالاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان
حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب على قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور
على قبوله من غير وجوب بالحل لا يضر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه

متابعوهم بعد ذلك انتهم الناس كما شاهدنا من الرسوم والعادات فلم كلامنا في ان تعتقد
الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يدل هذا على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعتنهم
الناس على ترك الرسوم بل رفضوها ولم قد اعتقدوا ما كان بضدها وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات في الماضية ولم تقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر على
فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك
ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث قليلة غاية القلة ولو لم نعلم احكام تلك
الحوادث من الوحي الصريح وثبتت احكامها بالعقل لما يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون
للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب
على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل
على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهين فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح ولم
اقوالهم يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم مجتهدين
ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن للسؤال فائدة

فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم من العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها
قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر كما عند الاجماع والنفس
المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا الاجماع حجة قطعية مع التفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان وصلوا الى دليل دل على انه حجة قطعية فلو ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطئهم على الكذب في ذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور
بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة
ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحي متواتر على
ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة
وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا
المطلب كقوله عم يد الله على الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء
بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على ترتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه

الاجماع

فيما يروى فيه خلافهم

خلاف الصحابة ثم اجماعهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التجديد في عصر واحد
وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخبر فيفي
السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد
من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السند والله اعلم

الركن الرابع العلة

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة تجمعهما لا بد ركن بحجة اللغة ان اثبات حكم الاصل في الفرع
والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا شعر بعدم
بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل على ان لا يقتصر
على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد منا ان لا يقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا بد ركن بحجة اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على
الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن
القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان

مثل حكم

العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات
الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة من المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست
الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهذا يفيد غلبة الظن
بان الحكم هذا لانه يثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما
ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا
المعنى

ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا حجة للعقل اصلا وبعضهم
على ان لا حجة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب
تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك بهم
وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عز وجل فقاسوا العالم
لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا الم تر الى بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى اخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى
محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان

فيما اوحي الي كما يدل

يكفر

القطعي فلم يجز اثباته بما ليس بقطعي وموقوف الضمير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى
اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وفيه المتلفات ونحوهما
فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف جواب سوال مقدر
وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالسؤال او محاذاة الكواكب ونحوها ولا اعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقائلين موقوفه تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان المسئلة
اجتهادية العمل بالراي في الاحكام الشرعية يقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد
الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب على الدال على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ اعتبارا وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان
سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المفهوم من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان
الاعتبار هو الاتعاظ لكن ليس القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير
ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس
بطريق دلالة النص الذي يسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة قال
في النص ذكر الله هلاك القوم ساعة سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكون

عن

عن تلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام
الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى وسوق الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لئلا يكون ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على
قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار
قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم عليه الحكم بوجود المسبب لو لم يقدر هذا القضية الكلية لا يصدق
التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون في هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية
فاذا ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون استلزام صدق الكلي صدق الجزئي
مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا ليلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا
نظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب
الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة
قوله عزم الحنطة بالنصب اي سعو الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله
مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى
القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه

وان باع حنطة بحنطة الكيل
نصف صاع فان باع صاعا في
حنطة الردية بنصف صاع جيد
او باع نصف صاع
من الحنطة بادون نصف صاع
منها لا يجوز اذا كان في احد
الجانبين مقدار ما يدخل
تحت الكيل وان باع مادون
نصف صاع من الحنطة بمادون
نصف صاع واحدهما اكثر
من الاخر جاز كما لو باع الحنطة
بالحنطة متفاضلا فاضلا
في نصف صاع

القدر صح

روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا الى الفضل عن القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص
وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على قوتها والداعي الى هذا الحكم والعلة اذ لها ثبتت المساواة صورة
فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ عطف على
قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال
فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال
اجتهد برائي فقال الحمد لله وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عم
في آخر ركن السند وهو قوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومن خلفهم
فيه اي في القياس شهرين ان كتبه ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال فيكون الكتاب
تبيانا لمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
النص يكون النص دالا على حكم القياس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء
يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم
في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب في العمل به لفظا ومعنى اي في العمل
بالقياس تعظيم شان الكتاب في اعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو
القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار معناه واخراج الدرر المكنونة عن بحار
معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين
العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل والحامل عليه تعنت
بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم للعدم في قياسنا والعمل بالاصل اي بالاستصحاب عمل بلا دليل لان

اسلاف

جوابنا قال اصحاب الظواهر
ان القياس دليل ضروري
ولا ضرورة لنا اليه لامكان
العمل بالاصل وهو
استصحاب الحال

لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
وقيل لا اجد ليس اخبارا بالعمل بالاصل بل العمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض
جميعا وكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي اليه الى عم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم وكذا ايضا انه
لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه كما في القياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب
عن قولهم فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى بغير اذنه ولا العمل به اي بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرط اي شرط
القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به
اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا
عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنن
كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي الحدوث عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم
الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن
طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من
كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ
على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم تعتمد الاعراض
والاعراض لا تعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان من استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع
لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون الحدوث شرعيا هذا

ما في الارض صح

حكمه

هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هنا ثابتة باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع من
غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظير اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص
دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع على قوله حكما شرعيا
وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس
والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كاسم الفارس والحمار لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا يطلق الفارس على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا دليه وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو مخامرته فلا يطلق على سائر
الاشربة لا ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل عليه عند اطلاق الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من
وضع الوضع وكذا الزنا للمواطئة ولا يقال الذي اهل للاطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا
تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي لعدم
صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذلك تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة
وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو وجد التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي انما هو بالكيل والعدديات
ليست بمكيل والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الجواز
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيرها لانه ليس نظيرها لان عذرا دون عذر النسيان ولا يصح لان
في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا بطل الضمير في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله بطل يرجع الى القياس وان تغير الى القياس حكم

حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة
لانها تغير حكم قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عز
الى اجل معلوم وايضا لم يجد الى الشافعي ما هو في الاصل هذا بيان في قياس جواز السلم
الحال على المؤجل فساد من احد ما انه تغيير للنص والثاني ان الحكم لم يوجد كما هو في المقيس عليه
بل عدي بنوع تغير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن
وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عز لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء سواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا
القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل تغيير النص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عز في خمس من الابل
السائمة شاة وغيرها مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد
اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية
بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا
المعنى موجود في دفع الحاجة القيم بل الكل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما يحتاج الفقير الى
ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عدد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة

بيان صحيح

فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز
غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بالتي
بلغة ان نحو الله اجل ونحوها وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير النص وهو قوله عم الماء طهور وقوله عليه السلام
واقرحيه ثم اغسليه بالماء قلت المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية
الشرعية في قوله تعالى سواء والتسوية الشرعية تكون على المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير
ولا نسلم انه يوم العلل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا تقتل بالسكين كالقمل والبراغيث لا يدخل تحت النص
وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا بعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها فرفع
الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص اذا كان
الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها
وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر بادائه تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة
من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد
مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا
فثبت هنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفا الى الفقراء فالحكم
الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله تعالى من الابل السائمة شاة فقد علمنا
بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم يكن في الامم الماضية فان كانت عين

عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص
بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير
مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعدسناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وحال بقاء يد
الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف الى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله
لتصير مصروفا غاية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده
وقوله الى الفقير تعلق بالصرف في بابتداء اليد تعلق بالوقوع ولتصير تعلق بالصلاح وبدوام
يده تعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء
حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا
في الاصول وذكر الاصناف بعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم في دفع ملك شخص
الى شخص آخر وانما قلت ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع
لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وهو ايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع

لكان المراد جمعا مستوفا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا لبطل مذهب
الشافعي رح واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيرد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين
من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون
لعدم المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى واداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين التكبير والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية تكبيري ردائي و
العظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول
على الظهور والثاني على البطون فلما كون الله تعالى اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك
فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او
افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع
العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين الله التكبير
والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس
واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة
راجع الى مسئلة دفع القيم انما ذكرناها هنا لان فيه في مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى
المنصوص جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها

بل يراد معنى في

فلا لكن صح

اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور
فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه واقرصيه ثم اغسليه

بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس معتبرا بالذات وانما لازالة الحدث بسائر
المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو المائع الخالص الحدث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يكون
امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يحتبس كل ما يصل اليه لان الماء مطهر طبعا فيزول
كلاما وغيره كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقول
وجبت النية كالتيمم قلنا ياتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة

قيل الموقوف ويتكمل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي الموقوف على الموقوف اي ما يكون
دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها موقوفات لانها ليست في الحقيقة موثرة بل المؤثر هو الله تعالى
قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا
مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثر
اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للنار
والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل العلل الشرعية كلها موقوفات
لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح موثر حكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه موثر في ايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالكتاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك
مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك كالقصاص بالقتل والاحراق
بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها

يستعمل بدون العلة
لم يستعمل بدون العلة
حتى الحاجة
الشبهة

جواب سوال مقدر

حراق

لجعل العلل الشرعية كذلك وعلم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من يجعل العلل العقلية
موثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها
موثرة بذاتها كجعل العلل الشرعية كذلك بان حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولد الخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام
الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع
الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث للاعلى سبيل الايجاب بعض المتاخرين
عرفوا العلة بالباعث لموجب ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جيئني لاكرامك اكرام
باعث للمجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله للاعلى سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير
للباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله
على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى فالمعتزلة وما ابعد
قول من قال انها ليست معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتقيد

لتقيد بهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما
امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا
يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله
وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا
وداعيا ولا نم ان الترجيح من غير مرجح لم يجز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون
العلة مكذا اي مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي الوصف المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال
والنسب والدين والعقل فهذا الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحربية الكافر والسكر واما محتاج اليها كما في تزويج الصغير والوصف المناسب هو الصغر
والحكم شرعية التزويج والحكمة المصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل

المراد بالوصف المناسب الحقيقي ما يكون مناسبا في الحقيقة ونفس الامر ولا يظهر خلافه اذا تؤمل

الحاجة لانه يمكن ان يعرف الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضروريا والمحتاج اليها بل للتحسين كحرمة
الغاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقتناع بما يعلم انه مناسب
ثم اذا لم يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها نجاسة مناسب لاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة
لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها
اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عندها اي عند الوصف والمراد ان
ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد
ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ودفع الضرر لا يتحقق
الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فيترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر فيكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهذا الجواب الاول ان الاصل في
النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف
لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف ممتنع وبالبعض محتمل وعند البعض
هي معللة بكل وصف الا المانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم
والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم
بصيغته في الاصل بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل
لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته

بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب الحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع
لا في الاصل وعند الشافعي هي معللة لكن لا بد من دليل عليه لان بعض الاوصاف متعذر وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وهي ممتنعة وعندنا لا بد من ذلك اي من ما قال الشافعي
من الدليل على ان النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظير ما في حديث
الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عم نهى عن
بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجلا وشرط الشافعي رح
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه
لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل فيه
لاجل الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض
التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا نشترط في العلة الباعثة وهو ان تثبت
بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا تثبت
الثانية الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
الثالث ان يكون العلة وصفا لازما كالتمييز للزكوة في المصر وبعندنا فان الذهب

والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لما سكن عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عندنا وعند
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم جنس الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا عطف على كالكيل
وخفيا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عم في المسيل انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع
وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم ارايت لو كان على
ابيك دين فاقضيته عم اجزا قضاء الحج عن الاب على اجزا قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه
بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه فكما عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس
وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب
والفضة متعدية عنهما اذ غير الجنسين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا ولنا
يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان كيفية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تظهر
في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة المقصودة
ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا نتوقف
على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على

على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد يجوز وافي هذه المسئلة
والمتبعد واستدل من ادعى صحته فيها بوجوه منها ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى حاصلة في غير صورة
الاصل تتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على
العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على شرائط التاثير عند ابي حنيفة رح
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن
بالعلة اصلا لان نوع العلة وجنسها ما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره
وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
في اصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده ومنها الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد
وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعندنا يمنع وعندنا لا
لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم للغلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت علته بالنص كقوله عم
حرمت الخمر لعينها في ثبت علته ويكون مانعا من علة الوصف الآخر فان قيل تعليلكم بالعينية للزجاة

فيقتصر الحكم صح

غير صح

فيكون اللام في لعينها للتعليل

في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل لعدم الحلي لا تدل على كونه
وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذا المسلك مسلكا على التأثير قلنا مع قولنا الثمنية علة للزكاة في المضروب
هو ان كون الذهب والفضة خلقة ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما
من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكوة معروف
شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من حيث كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار
ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لكون هذا الوصف غير موجود في ابن العم
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح
بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود العلة في الاصل او نمنع الحكم
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
اي مكاتب قتل وله مال صح نفي بدل كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة في الاصل جهالة حق
لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فيقول اداء بعض البدل عوض مانع في الثاني فيفرق العلة بامور اولها النص اما صريح
كقوله تعالى كيلا يكون دولة او ظاهر كقوله تعالى كي لا يكون دولة بينهم ثانيها الاولوية بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك
وقوله تعالى لولوكم الشيء وقوله فيما رجحه من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يرتب الحكم
على الوصف بالفاء في اثبات كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم للثيب احق بنفسها فانه يشعر

يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذا الصورة للتعليل فصار كاللام
فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنا ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم
او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد
نحو انهما من الطوافين والحق انها هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون للتعليل
الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه صرح في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها وقوله مع ذكرهما
ما عسى ان ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز
البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان يسلم العلية لان العلية في بعض
هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان تكون
العلة شيئا يسمى عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس

فهم الحكمان صح

اصلا كقولنا السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت ثبت القطع نفيا لاقيسا وكذا
في زنا ماعز وكقوله كالمحرمة وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة امرأة وكقولنا
لاعرابي كونه مناطا فانه يمكن ان يكون مثل حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثنا الايدل لان على
على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها
المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع
اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فان هذا المرسل لا يعمل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد
هنا والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا الوفاق تعليل الرسول عم
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الحرج وفي الاخرى
الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في
احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع
به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان قليله
يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الاجانبة وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الاجانبة فان فيه اقامة الداعي
مقام المدعو اليه وقد قال عليه السلام في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى

افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة صح العمل والعجب عندنا بل يجب اذا كانت موثرة
فالملائمة كاملة الشهادة والثانية كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه وعند البعض
يجوز كونه تخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصلح المرسل
اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه تخيلا يسمى بالمصلح المرسل ويعمل عند الغزالي
اي المصلح المرسل فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يعمل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع
اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية
كلية كتترس الكفار بانسان المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف
في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم لغرض لكن وجد اعتبار الضرورة
في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما لو تترس الكفار
بجمع من المسلمين ونعلم ان لو تركناهم عاملوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا التترس
تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين
داعية الى جواز الرمي اي الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة
ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الكلية الضرورة ما لو تترس الكفار
في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما

ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا الجأت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة
مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا الكافة المسلمين مع الكفار والثاني عندنا
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الخمر هذا نظير اعتبار النوع في النوع
وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم
دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على البنت بالصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ونوعه اعتبار في جنس الولاية لتفويتها المال على
البنت الصغيرة وكهامها مسورا لها نظير الجنس في الجنس فان جنس الضرر اعتبار في جنس
التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاسميه كالصغر مثلا فان نوعه اعتبار في جنس
الولاية وجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس
عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي اثني عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة
منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا يشكل ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم
المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة
ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة
الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع
الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد

فقد وجد للحكم اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينهما وبين
الاخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد توجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة
وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون
الشهادة جائز وليس عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير لا يكون حجة عندنا وليس غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون
الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا وليس تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون
اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا
اي ليس الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا فالغريب نوعان احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير
لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا موثرة كقوله عم انها
من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة

تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله
ارايت لو تمضمضت بما الحديث وغيرها من افعال الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا بالى
الى مانع المتعين في عدم التعيين مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لانه كونه مسحا مولرا في اخفيها
حتى لم يستوعب محله واما قوله يركبني فيسن تثليثه كما في سايرالاركان فغير معقول وكذا جعلنا
الصوم علة للولاية كخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد
ظهر انه مسح الرسل في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه
والجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا للجب عليه نحسه بان يقول هذا الرد هو رد
الوديعة فان رد مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه لو نوى
في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لنحسه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه
فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتعميم اي على العلة في القياس
وهو ان تقول العلة اما هذا او هذا او هذا او الاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن
حاصرا لا تعليل وان كان حاصرا بان تستدعم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي تردد فيها بالاجماع
مثلا اما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص تعليل
كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط
وهو ان يستدعم عليه الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل
دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلى ما لم يتوضوا البدن فان على تعديل
قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فمن ما بعضهم

بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم
قيام النفس في الحالين اي في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى
الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنفس موجودة في الحالين حال
وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النفس يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء
وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على
في مفهوم المخالفة وموجب النفس غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا امر ثابت واما حال وجود الحدث فلانه
ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما خلف الحكم عن النص
اصلا وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه محل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يخل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معرفة تعقل قلنا
نعم في حقه تعالى واما في حق العباد فانهم مبتلون بمعرفة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
والوجود عند الوجود فلا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط طردها
ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف مانع لا تقدح في فهم العلة بعين

ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم
عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القايلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة
والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلة واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح
فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه
قد يوجد لعلة اخرى وقيام النص في الحالين والحكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا وبالقياس
والقياس ملوغير مسلم في انه الوضوء لانه ليس لحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر
في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب
الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فان لم تجدوا ماء فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمار الظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه سنة
لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد
بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا امر لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فاذكر ان النص قايم في الحالين والحكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه
لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكره في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور
في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان

عدم م

لان من شرايط مفهوم المخالفة ان لا يكون التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء
للحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة
مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص
قايم في الحالين والحكم له **فصل** للحكم التعليل لاثبات العلة لاحد التصرف موجب
للملك اي للحكم بالقياس احد التصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم
النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انه حكم اثبتم بالقياس شيئا
هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص
وهو قول الراوي نهى النبي عم عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا
وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندنا
اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يصح الحكم لا وصفها بل اي للحكم التعليل لاثبات
صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة كالشهود في النكاح هذا نظير
اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء
اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رحمه الله
فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي رح اصلا وهو الصرف وجواز بدونه اصلا
اي جواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر البيوع فالحاصل ان اشتراط التقابض

يعني لا يجوز التعليل لاثبات العلة في الاصل
بالقياس الى علة ثابت في اصل آخر

عند الشافعي رح وان كان اثبات الظرفية لوجود اصل وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
بوجود اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انا قلت هذا
لاني نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر مراده فان اراد ان للقياس الجري
في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانا انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشرع
اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه
ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت بالدليل عليها معنى آخر يصلح
للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا المعنى لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم تثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف

الامور

فصل في ترجيح القياس الجلي والخفي

القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل
قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكره في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس
الخفي وهو دليل مقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس يخرجه في تعريف الصحيح هذا وهو انه دليل يعدل في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي
سبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا
ضمنه وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا منا

هذا التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا بينا له دليلا
من الادلة المتفق عليها يعمل به معارضا القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا
يخرج لانه اما بالآية كالسلم والاجارة ونقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر وانه
فقسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا
اليه بادي النظر نرى صحيحا ثم اذا توغل في التامل علم انه فاسد وللقياس اي وللقياس
الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس
هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا راجح على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس
وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لانه لما جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا
لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة البالغة في القياس
وعلى ان السجود غير مقصود لنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا

في هذه المسئلة كون السبق يؤدي بالمركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله
وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف
لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل
واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس على السبق الا انهم ثم اذا
نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والا
والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى
انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقليا وقلت وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقوية وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا
كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس
لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث

ويرجح في صورة واحدة واما صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس
فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان
اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه
مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظ
فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فظاهر فيما
بادي النظر لكن اذا تؤمل يتبين صحة اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد
من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظ فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان تعارض صحيح الظ فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظ صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظ صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظ فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحة اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى
اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان تعارض استحسان صحيح الظ فاسد الباطن قياس
كذلك او تعارض استحسان فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين
وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد حصل الشرع
وصفا من الاوصاف عند الحكم بصحته انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان

القياس هذا الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشارع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشارع
بالتناقض وهذا ممتنع على الشارع لكن القياس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما
يقع التعارض بجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظ والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظ
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكره من حيث القوة والضعف عند التحقيق داخل في هذا
التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الظ او فاسد الظ وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه
اذا توصل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي
الاثر او ضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن القياس الخفي تعدي لا المستحسن تغير
نظرا الى ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليها قياسا
خفيا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض
ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره
في المتن فتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض
المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجر قبل
استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص
العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة

العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم
ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
كخروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب
يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في شخص واحد فنوقض بالمدبر
اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم مختلف
لانه المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب
بان نمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الغاصبة فان
ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الغائبة والثاني منع العلة في صورة النقض
اي المنع الذي صار العلة علة لاجله وبالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
كمسح الرأس فانه اشتبه كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في
الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكر له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وصف الاتلاف لاحياء المهجة لا يناف عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الحل الصايل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة وهو

لا نقول به وفي الثالث بانا لا نم حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي
اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم بلد امسلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالاستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم
في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ولكن لا نقول
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المهدر المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصايل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا
اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال
الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب
الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذا الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا
ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة في الجمل الصايل
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع العصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع
العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان
ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المشترك من

من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس
في المتنازع الا عارض واحد وانت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض
بصورة مال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض
شيء آخر ويمكن ان يختلف في ان يصير هذا المسلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم
منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف في مال
الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة
لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفوائد
في الامثلة الثلثة اورد مثالا اخرى في المتن فقال وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو العبادات
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء لوجود العبادة الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
فمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس
فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
في لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع الى دفع النقض بهذه الطرق فبها
والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يمكن بعض اصحابنا

لا غير ثابت لان البغي ثابت فيه مناف لحل الاتلاف العصمة
فاجاب بان هذا نقض لحل الاتلاف لا نقض العصمة صح

يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما
عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لسهم في جواز التخصيص العباس
على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة
ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطورة كتبنا انه ذكر القايلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنه
عدلت عن هذا العبارة الكسبانى مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من
تمامها كما اذا حاك شيئا فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع
وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه
كما اذا برء وامتد حتى صار طعاما له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخر
لان التخصيص ان يوجد العلة وتتخلف الحكم لمانع والمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع
فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب
عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل
على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالفرض فدخوله على الحكم
اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم واذا كان
داخلا على الملك لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل

السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو
بعد التمام جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص
في الالفاظ مجاز يحتمل بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة
ولان العلة في القياس ما لزم من وجودها وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم
وجود العلة في الفرع من غير تعييدهم بعدم المانع مع ان هذا القيد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل
عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد
المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدم او لنقصانه كما الخارج النجس مع عدم الخارج علة للانتقاض وهذا معدوم في
المعذور ومن فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض مقتضيه ولا شك ان ما ثبت
تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي
مثاله ومنه عدم وجود العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجود علة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه نصب مقتضى العلل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك
لا يضر الفارق لكن اذا استند الفرق الى ما لا يضر فكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على
سبيل الفرق لا يعمل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يعمل كقول الشافعي في اعتاق
الرهن يبطل حق المرتهن هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة الموثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه

يجب ان نورد على سبيل المنع لا على سبيل النقض فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رح اختلاف
الراهن يفرق بين حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان
هو البطلان فلا نم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع
لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف
ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا، فنقول
ليس كالخطا، اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطا على المثل لان المثل رح الكامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطا، فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل
الممانعة فنوجهه هذا اي نوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطا
شرع المال خلفا عن القود في الفرع مزاحمة اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم
الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع يلزم الحكم عند الشافعي رح مزاحمة
المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنها الممانعة هي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون تمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيرها كما ذكرنا
في قبول الحر بالعبد واما في وجوده في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة
كلها مولفة وسيجيء المعارضة اعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يعم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم واما

والثانية في المعارضة فقوله واعلم ان المعترض هذا العموم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا يعم
المعارضة فاذا اعلل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر المنع يسمى
يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرف في الممانعة
وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يناقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى
فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فغلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع في القضاء
بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين النية كما في القضاء انما يتعين
بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا
يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم
منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل
عبادة تجب بالشروع لا بد ان يمضي فيها اذا افسدت كحج في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت

الجب المضي فيها للجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر وعدم سلموا النذر والشروع في هذا الحكم لتضمنهما ابطال علة الوصف وهو قوله
عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع والاول اقوى من هذا اي العلة اقوى من العكس
لانه جاء بحكم آخر وحكم مجمل وهو لا نسلم اي المعرض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء
بنقيض قلب حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده
وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو لا نسلم اذ لا
يكون نظرا بعين والمعرض لم يعين ان المراد ايهما واما الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل
والنص لا نسلم الذي في الفرع غير الذي هو الاصل هو هذا وهو قوله ولانه يختلف
في الصورتين ففي الوضوء الطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجوب واما بدليل
آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالفة وهو اما ان يثبت نقيض حكم
المعلل بعينه او بتغيير وحكما يلزم منه ذلك البعض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة
من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة
لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فنقول صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف
مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن لا انتفاء بل ينتفي مساويها بالاجماع اي لعدم القائل
بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه

الوجه الثاني من المعارضة وكما في نظير الوجه الثالث نفي النهاء زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فعال الثاني صاحب فراش فاسد فيسحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج
الثاني لكن يلزم منه نفيه من نفيه من الاول فاذا اتى المعارضة فالسبيل الترجيح بان
الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثالثة فمنها ما فيه معنى
المناقضة وهي ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا واما رد هذا ان كان العلة
حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في الثيب غايته اضعاف النعمة كلما كانت اكمل فالخيار عليها يكون اقبح في اذاها يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق
المائة الا الرجم والواو تكررت فرضا في الاولين فكان فرضا في الآخرين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة الرجم الثيب فنقول
لا نم هذا بل رجم الثيب علة جلد البكر وانما تكرر الركوع فرضا في الاولين لانه يتكرر فرضا في
الآخرين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجه احد ما على وجود الآخر اي اثبت المساواة بينهما كما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح فاتح فتحت الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي
فقالوا الخ انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاهتداء لان من لزوم المنذور على

لزوم ح

على المشترع لثبوت التساوي بينهما بل الشرع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب للرتبة وهو الذكورة
فلان يجب رعاية ما هو الرتبة اولى وكو الثيب الصغيرة تولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح قالوا اما تولي على البكر
في مالها لانها يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنقص في المال والبكر والثيب فيهما سواء
اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان
متساويتين فاذا استحقها احدهما ثبت للاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذا المساواة غير
ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير
فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشرع في النفل وفي الثيب الصغيرة الخلاص عن القلب
ولا يمكن للشافعي رح هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء
في النفس لان احدهما قتل والآخر ضرب والقتل شر والشر حادث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر
فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني والضم الجهر ساقط فيه فقوله على
ما ذكروا اشارة الى هذا منهما خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فيقبل قوله
وان اقام على علية شيء آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى محل عليه
كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة له الا نفي الحكم في المنصوص
لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلتين وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر الا عند العنبري لانه ليس بصحيح

احدهما ثانية اذ فساد الاول **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان
اما علة موثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي المعتبرة
عند البعض وليست معتبرة عندنا وليس علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات
الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما
يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة الموثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى
القول بعلة موثرة لرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقول الشافعي
في الوضوء ان تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا لكن الغرض البعض لقوله عليه السلام
وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان عبر وقال يستحب تكرار ذلك
في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما لم يتعين
المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متعين اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متعين يمكن
الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على
التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قايلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات فنمنع هذا في الاصل اي لانا نمنع ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب
الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة
وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله

المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكن لكنها غاية لاسقاط
فلا يدخل تحته والكلام المانعة وعلى اعلاء الوصف اى بمنع الوصف الذى يدعى المعلل عليته
فى الفرع كقوله فى مسئلة الاكل والشرب بعوضه متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنى فلا نسلم
تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات وبحسب الاخر
اى جانبى الجواز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاخرا وان اراد اى المجازفة بحسب
المعيار كص فلا يدخل فيه اى فى المعيار واعلاء الحكم عطف على قوله وعلى اعلاء الوصف
كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة ستهى بالمساواة لانه امكانها فى الفرع وان ادعيتها
غير متناهية لا نسلم فى الصبرة فقوله كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة فى الحكم ان لم يثبت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع وقوله فلانه امكانها
فى الفرع اشارة الى هذا او لم يثبت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل
وقوله فلانه فى الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول بعد التعيين فلانه فى الاصل او قبله فلانه فى الفرع اى ان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانه هذا فى القضاء وان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانه هذا فى المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته
متعينا ممتنع فى المتنازع لان الصوم متعين فى المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم رمضان

الصوم فى المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لا يكون صحة صوم رمضان
ممتنعة وهذا باطل واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما فى تسليم الحكم
الى الوصف كقوله فى الاخذ بالشفعة لا حق على اخيه لعدم التعصب كابن العم فلانا نسلم ان العلة فى
الاصل هذا اى لانا نسلم ان علة عدم حق ابن العم على عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم الحق لجواز ان يوجد علة اخرى للحق بل انما يحق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال فالحد فلانا نسلم ان العلة فى الحد عدم
المال وكذا فى كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره فان المعلل
اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فرغ عن الكلام ويجعل علته موثرة فى تندفع
المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل
العلة بكليتها اذ لا يندفع معنى الكلام كتعليله للحاق الردة باسلام احد الزوجين
اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى رح بانت فى الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة للحاق الردة عندنا يعرض الاسلام على
الاخر فان اسلم فهى له وان ابا فرق بينهما فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعى رح فجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم فى المتن يعم الدليل

وهو فوق المناقضة اذ يكون الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اى هو فيبطل العلة اصلا صح

على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنزاع والرضا لا يقطع عنوا
ولقوله اذا لج باطلاق النية يعني عن الفرض فكذا نية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على
المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل ولقوله المطعوم شيء دون خطر فيشترط التملك
شرطا زايدا وهو التعارض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر
جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي تلحق مثل المطرح الى المؤلف بقوله الوضوء والتيمم
طهارتان تستويان في النية فيستغني بتطهير الجنب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الجنب فيقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة
في حق الصلوة بجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرايط القياس الى الفصل المناقضة لكن تطهير ما
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء
نوى او لم ينو بل في صيرورة الوضوء قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة مستغنية عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرايط الصلوة بل يحتاج الى
كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تسمحا جواب عن سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن المسح تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى
النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت على الغسل لكن يدفع
الحرج اقتصر على المسح فيكون ضلعا عن الغسل فاعتبر فيها احكام الغسل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما انقسم البدن

بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما انقسم البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض
في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي انتهاء الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول فلا يحتاج الى النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رح ذكر ان نعم محل الغسل من الطهارة
الى الحدث غير معقول وقوله في السفح في غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موتر به خرج النجاسة
في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه
لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير
الخبث وجوابه انا قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رح وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا
هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا
الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول
فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخر طويناها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال
اي الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل

الى علة اخرى لا ثابت علة او لا ثابت الحكم الاول او لا ثابت حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او يستدل الى حكم
كذلك اي حكم يحتاج اليه الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط فهو على
قسمين لا ثابت علية وهو الاول او لا ثابت حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما خاليا
واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما خاليا
واما فيهما وهو الثالث فثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي الموضوع اذا استهلك
الوديعة لا ضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الضمن احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما
اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا
على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلما سالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى يجد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل عم فان الحي الاولى
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا
احيي واميت فان الخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون
فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر
عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص وسلمنا هذا اي عدم نقصان الرق

الرق بعد اي كما يقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان استثناه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما يقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص فكلاما صحيحان والرابع اي لان العلة
التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهة بلا احتياج الى شيء آخر وان استدل الى حكم لا حاجة اليه اولا الى علة لا ثابت
حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاعتراض حجة عند الشافعي رح في كل شيء
ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث حكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان
ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا لظاهر فبقاء الشرائع بعد
وفاته عم ثابت بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بعده وفي صورته فقد رجوابه في النسخ والوضوء والبيع
والنكاح والحيض يوجب حكما عند الازمان طهورا مناقضا فيكون النقض بالدليل وكلا منافيا لا دليل
على البقاء لحياة المنفق فيرث عندنا لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم
الاثبات من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عندنا فيحمل براءة الذمة وعلى الاصل حجة على
المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون
براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح وجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوعة بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري وجب التنفيذ
على الشفيع على ملك المشفوع بها للعبد واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل والمولى ان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكره في شهادة

النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطرديه والاخ فانه يمكن الوجه بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد رضي الله عنه ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها
الاجماع يعارض اشتباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لانه من الغايات كما لا يدخل وما لا
يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا اجماع محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين **باب**
المعارضة ولا تصح اذا اورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة ترجح
وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى ترجيحا فلا يقال النفس ولي في القياس من قوله عم زن وارجع
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة
الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو
تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا
متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فبيان حكمه هنا
وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيعمل عنهما وان كان العمل
بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني في
الكتاب والسنة اي معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر او لا تناقض
بين اهل الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب والسنة جميعا التعارض غير ممكن لانه انما يتحقق

التعارض

التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع لا يعارض تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لم نعلم المتقدم والمتاخر توهمنا
التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك اشارة الى ترجيح التعارض والمراد صورة التعارض
وهو ورود دليلين يعني احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون
المتاخر ناسخا للمتقدم والا اي لم يعلم التاريخ الى تدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين
فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم ان امكن ترك
والكلب يوثر الماء على ما كان طاهرا في سور الحمار عند تعارض الاثار روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي
عن ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر والصحابة تعارض الادلة في حرمة الحلة وحلها فلما تعارض الادلة سوى الحكم على ما كان
وهو ان الماء طاهر فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك
وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين اثنين او قرآنين او سنتين او اية وسنة مشهورة
والمخصص اما من قبيل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوجب الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او يحمل على الغاية للحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي موضع اخر لا يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاول ضد كسب العقل الى المسهو
بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الاية السابقة وفي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له
حكم في المستقبل كالبيع والحلف قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية ما يخلو

عن الغاية وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكره في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية وبعض
هذه الآية عدم المواخذة في الغموس والآية الاولى بعض المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة
ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس
او هو خالي عن الغاية كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد المواخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانها بكسب القلب وفي
الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح حمل المواخذة في الاولى على المواخذة في الثانية
اي في الدنيا اي حمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة في الآية الثانية وهي المواخذة في الدنيا
حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكره في الاولى اي حمل الشافعي رح
العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد حقيقة
على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا ان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع
على ما هو اليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية واقول
لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو عقد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
بالغموس والمواخذة في الصورتين في الاصل لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعقودة واللغو
وقال الائمة الذي في المنعقدة يستر بالكفارة الا ان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا
وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل

اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم الله بالقول الخالي عن
الفائدة الذي تدرج الديار بلا فرق اعني اليمين الغامس بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله باللغو كما قال
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لان الآخرة دار الجزاء
والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد بالمواخذة الدنيوية لان مرجع الكفارة الستر الى الاثم
الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى
المواخذة في المنعقدة وهي سالمة عن الغموس فاندفع التعارض وبقي الحكم على وفق مذهبنا وهو
عدم الكفارة في الغموس واما الثالث وهو المخصص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما يحمل
على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام يحصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتاكد الطهارة واما الثالث
اي المخصص من قبل الزمان فانه اذا كان صريحا اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما عام والآخر خاص يحمل الحرام ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم الحرام نسخه ولو جعلنا على العكس لتكرر النسخ اي لو قلنا ان الحرام
كان متقدما على المبيح فالحرام كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحرام فيتكرر
النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة
بعدها نسخا وبيانه انا لا نسلم ان الحرام لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها

ان لو قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون الحرام ناسخا لذلك المبيح
لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون الحرام ناسخا لما عرفت من توقف النسخ وعلى تقدير تمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود تحريمه او تبيحه
لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان
هذين الخبرين يدلان على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود تحريمه او تبيحه لا يعاقب ثم لا شك
انه اذا ورد الحرام فقد تغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك
الحرام فيلزم هنا تغيير ان واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فالدفع الايراد بهذا السؤال الدليل
بهذا الطريق او نقول عينا تكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال في الاسلام
هذا اي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة
كانت طاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان توجد الحرام وانما كان كذلك
لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقع التحريف في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان على ما لم يوجد له تحريم ولا تبيح واعلم ان الشيء الذي
لا يوجد له تحريم ولا تبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس وغيره مثلا فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كالمأكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في
الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر
فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى

نقرره

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فهذا الوقف
تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني
اباحة والاول خارج عن المتنازعين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف فيمن لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه
وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة
بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا
فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لازما لنا بالنفي او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق
فالحق عندنا انا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا نعاقب على فعله وتركه فعلم انه الخلاف
بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة لا لمعنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لما نعلم ان الحكم ايهما ولو عدم
ما اصبح الحرام والحلال الحرث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا
فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
لما قلنا في الحرام والمبيح وان اصل الوجهين يعرفه اي ان اصل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغير
دليل بناء على العدم الاصلي يعرف ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه
بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه
محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء

فيرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رض ولا يعارضه زيد بن الاصم وكخبر هذا نظير النفي
الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم
وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوج وهو حلال والنفي على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه
كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتم الاحرام بعد
ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافٍ والثاني مثبت
لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رض
وكخبر اختلفت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافٍ وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فكان
اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت ثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح ولنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها
عبد فالاول مثبت والثاني نافٍ لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل بقاء على
ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل
الدليل لسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي
يحتمل موقعه الدليل ويحمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بطهارة الحال وقد
تدرك عيانا بان غسل الانا بماء السماء او بالماء الجاري وملاه باحد هما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه
شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل نوع الشهادة على النفي واعلم ان الفقهاء
عطفوا على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي

فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي
والقياس بعد ثبوتهما وما قبله لا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يصير بعدهما بظاهر
الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين امانع التعارض لجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل ومنا اي في القياسين ليس اي التعارض بجهل محض لانه
اي المجتهد وملوم يدركه لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل في حق العمل **فصل**
مانع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فالمعروف عليه نصا هو اولى
مما عرف انا به معروف اما مفصلا او اجمالا من البعض ثم ما عرف ايما اولى مما عرف بالشبه وايضا
ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل
منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه
الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لم يخف
عليه شيء من ذلك والذي ذكره ان ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما
في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول بترك ما هو مع عبيده فلا يجوز
كالذي تحته حرة وقلت هذا الحاج يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر الحرة والامة

وقال تزوج من شئت فيملك الحر وهذا اقوى اثرا اي فيكون اقوى تاثيرا من ملك الشافعي لانه اذن بالزواج
محل حل العبد على حل الحر قال الشارح وتصحيح الملك بالقول باذن الحل بالحرم فالارفاق دونه لان في الاول
تصحيح الاصل وفي الثاني تصحيح الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن لم يستطع طولا بحاجة مع وجود ما ذكر من ... العلة
ونكاح الامة الكتابية فانه تعول الرق من الموانع وكذا الكفر اذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب
فلا يجوز للمسلم ولان الضرر ربما يرتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح ملك العبد المسلم فكذا الحر
المسلم على ما مر وانما هو دين يصح معه نكاح المسلم نكاح الحل فكذا يصح له نكاح الامة اي دين
الكتابية دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح له المسلم نكاح الامة التي
هي على هذا الدين هذا اقوى اثرا لان الرق منصف للحرمة كما في الطلاق والعدة والقسم
والحد وهو لان الرق لا يشبه بالحيوانات والجماد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه
بالحر من حيث الادمية فاوجب هذان الشبهان بالتنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
وطرف الرجال يعمل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاموال
فيحل الامة مقدمة على الحر لا موخرة فاما في المقارنة فلو غلبت الحرمة كما في الطلاق والعدة
اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يعمل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان
وللحر اربع اما طرف النساء فلا يعمل التنصيف بالعدد لان الحل للكل لها الا زوج واحد فلا يمكن
تنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحل يصح نكاحها
وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة
فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرا عن الحل او مقارنا له لا يصح

فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحر وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق
الامة اسهل ليس تغليبا للحرمة بل تغليبا للحل لان الزوج اذا كان مالكا للمطلقتين عليها
فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للمطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية
قوله وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في السنية والتاقيت بناء
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في محل
تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار
كما في اركان الصلوة بل الاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب وفي المبيع
بيعا فاسدا والاثمان وكما فان في الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب عليه ان يعين
ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الاثمان
ان البر والخلاص عليه واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب
فانه تعول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للحكم بالمثل نوعا وان كان فيه فضل فهو على
المتعدي اي ان كان المثل النوعي وهو الضمان مماثلا في الحسية لكل المنافع فهو المط وان لم يكن
مماثلا في الحقيقة يكون المثل النوعي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض
الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من هذا حق المظلوم اللازم على تقدير عدم
وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم
الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية

في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا العقد بالمثل واجب في كل باب كما اموال كلها
والصلوة والصوم وكلها ووضع الضمان عن المغصوب جايز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في
اتلاف المال المغصوب جايز في الجملة فاتلاف العادل مال الباغي في الحالي مال المسلم والتفصل على
المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه
اي من ايجاب التفصل على المتعدي تسليط الغير ابتداء الى اصحاب الشرع المراد من الابتداء ان يكون
بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لجهلنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى
العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا مثل المتقوم فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا الكفر اما عدم الضمان فمضاف الى العجز عن الدرك
اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا
الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف سهل الى اخره بقوله
ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فايت الى الضمان في دار الجزاء
فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا ويتوهم ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير
وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى البدل الاصل الذي
دار الجزاء فهذا يفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد
قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة على قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان و

وكما في الغصب اوردنا لا نسلم صحة القياس على العكس لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول
ففيه منع وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجع على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه
لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني ففيه منع وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب
تعيينه بخلاف سائر المتعينات راجع على قياسه وقوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه فالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث ففيه منع وهو ان العقد بالمثل
واجب في غصب المنافع كما في سائر العروض لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجع على قياسه
وقوله ما يضمن بالعقد الى اخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم وكلها
وجميع العروض واما والثالث لكثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الرأس مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح ليس تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة
متكررة وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه
غير منعكس لانه عكس ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان
انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا
وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد
الوصف

ومن لوازم هذا كل ما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فيبيع هذا عكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع معين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة
وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير معين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل وكل مال قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض رأس مال السلم غير ربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل
بجنسه لحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف
وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يحدث بعدم الحكم عند عدمه
فان الظن بعلية ما يغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية
التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجح الى تأثير العلل
هو الشبه الاول اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما تعارض جهة
الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند
الشافعي ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم
فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية واما
فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل

واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي يرجح الفاسد على الصحيح بوصف
العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة
للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى
وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يوصف بالكثير بحسب ذاته فيكون
وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكره امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية
فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي
في ان الام المشتراة لا يعتق عليها الام لشبه الولد بوجه وهو الحرية وابن العم بوجهين كحل
الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان الشبه في وصف
واحد موثر في الحكم المطلق اقوى منها اي من الشبه في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالعلة وهو التأثير
لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزءين **مسئلة**
يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل
ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة
ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك
الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف

ان كل دليل مع قطع النظر عن غيرها موثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة
فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس
قوله والاجماع على عدم الترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق
جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق كل بسبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه الابن
اي في ابن عم هو اخ لام فانه يرجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث
ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان ملك بجهة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والخير متحد اي صار الوارث متحدا لان الاخوة
لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي الاخوة لاب والاخوة لام مثلية اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة
ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل به مثلية اجتماعية بدليل انه لو اتفق على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل مثلية اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل مثلية اجتماعية
يمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم والعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا فرق في ذلك فرق دقيق
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها مثلية اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة مثلية اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد

واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة يحل الاقوال والحروب ونحوهما
فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل
فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوي بالنظر
الوصف فهي راجحة الى القوة معتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثر بنفسه بلا مدخل
لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي
في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون
من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر
عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا نرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغاير للعلة في الآخر
لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك رح في الطعم والادخار
فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحنطة بحنطة من الحنطة كما اذا كان العلة
فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول
وهذا الصحيح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا
رجح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان شفيعان متفاوتان
وان في رح لا نرجح صاحب الكثرة ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم الدية
الملك كالنتاج والولد فقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة العاقلة
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة الجالبة
وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول منها يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفيعين

غير متولدة من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا عنها فلا يتقسم عليها **باب الاجتهاد**
شرطه ان يكون عالما بالكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه للذكور وعالما بالسنة متنا وسندا ووجوه الاخبار
حاكما بها وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطا فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهذا بناء على ان عندنا لكل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد
فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى حق على كل واحد مجتهدا لانهم ان المجتهدين كلفوا باصابته لحق
ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا محال الاجتهاد في القبلة فان العلة جهة الكعبة
ان الخطاء لا يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال رسولين الى
قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم تساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد
منها احق لانها لو تعددت لا يتحقق الاختيار وشرط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم
ان يقع الاجتهاد ان يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حقا متعددا الثاني قوله تعالى
ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل
للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان
ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
اذا اوردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا اوردا معنى نظير على الثاني فانا اقول بوجوب الزكوة فيهما
فيهما قياسا على المضروب والشافعي رح يعدم وجوب الزكوة فيهما على التبر فان كلا منهما مصروف
لحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا
فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا

خاوالاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المقيس عليه والوارد في المقيس الواردين في الحل
من حيث المعنى لا بد لان على حقيقة تدل لو لكل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد
دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاول ولان الحق
بين الخطاء والاباحة ممتنع وكذا ابا نسبة الى قومين مع شريعتنا والتكليف بالاجتهاد بعد جواب عن قول
المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطا فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة
فان قد صلوا من حانب الامام على ما حاله يدل على مذهبنا فانا عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها
غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام
اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض يخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل و
بالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عليه السلام
فدل هذا الحديث على ان المخطئ يخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا
مستحقين لنزول العذاب فدم هذا الحديث وقصته في الركن الثاني السنة وعند البعض مصيب
ابتداء لا انتهاء وهذا اما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق
عند الله واحدا لانه اراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام
الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاختيار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان
الا انه سمى خطيئة حكما وعلى لكن سليمان عم خص باصابة الحق وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا

اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لا كتاب من الله سبق فان الحكم في الكفار من قبل كان
اما العقل واما المن ورخص الشرع بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء ولو الرخصة
لحكم العذاب على ترك الوثيقة فيزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق
الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد
لا يعاقب الا وان يكون طريق الصواب معينا والله اعلم **القسم من الكتاب**

في الحكم وتعريف الحاكم وهو الله تعالى لما العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف وفي هذه المباحث ثلثة ابواب اعلم اني اخرجت تقسيما حاصرا على
وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة **باب في الحكم**
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سببه او مانعه او شرطه
اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به كمكون الشيء ركنا لشيء او علة
او شرطا فان هذا التعلق بالحكم وهو حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفة لفعل المكلف او اثرا له كالملك فان الملك هو
اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة والاول
اما ان تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صح العبادة كونها بحيث لو صح
لترتب الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو توزيع الذمة وان كان
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون
الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان

معه المقصود الدنيوي كتوزيع الذمة ونحوها اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود
الدنيوي في العبادات توزيع الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يعتبر في اركانه وشرائطه
الاتصال اليه لا اوصافه الخارجة يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ يترتب الاثر عليه كالملك مثلا فالبيع
الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعتبار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا
اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب
وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل في ام وبلا منعه فمكروه وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل
يفسق ان استخف باختيار الاحاد اما مولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تعالى والشافعي يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين
مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه حكم
خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض

والواجب بالمعنى المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا
المنع بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفرض واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها
توجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا توجب ذلك كسنن
الشيء عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي رح وعندنا
تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل بمعنى فاعله ولا يسمى تاركه
وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل وبعد فعله
ما اداه يتعين وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار
موجب صيانة ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالموجب اولى من العكس لان
العباد مامورون بالاحتياط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية هو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة
ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا
على الحال بعدها حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يطلق على فعله وهو الحرام بعينه اي
الحرام عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيرها كاكل مال الغير والحرام عينا ملائم
لفعل الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام بعينه قد خرج المحل عن قبوله الفعل فعدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل متناولا اي في الحرام بعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل
لدلالة على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيرها فمعنى الحرام لغيرها
اذا قيل هذا الخمر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي الخمر حرام واذا قيل الميتة
حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل ويقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو

وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد رح لا بل هذا الاشتباه يرجح الى المكروه كراهة تحريم
حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الكراهة المراد بها ان يكون الحكم اصليا اي يكون
مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة فما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في
مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض القسم يرجع الى الوجوب او واجب او سنة
او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما الحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما الحق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو ما الحق بكونه رخصة من الآخر فما يصح
مع قيام الحرمة والحرمة قائمة كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او بالفعل فان حرمة الكفر قائمة ابدا
لان الحرمة للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان فانه ابدي فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا
لكن رخصة اي حق العبد تفوت صورة ومعنى وحاله كما لا فوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان
فله ان يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسنة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار وهو من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره في ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصورة له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول الحق منه بكونه
رخصة ما يصح مع قيام الحرمة دون الحرمة كافطار المسافر فان الحرمة للافطار وهو رخصة

الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير دايمة وخص بنا على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والرخصة اولى عندنا لقيام
السبب ولان هذه الرخصة نوع تيسير لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان الرخصة اولى ويوهن بان العمل
بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى
ثواب يخص بالعزيمة ومتضمن ليسر يخص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعف فليس له بدل
يخصه لانه تصير قائلا بنفسه خلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو مستثنا
من قوله والرخصة اولى وانما قلنا الاول اي بكونه رخصة من الله لان في الله وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون هذا الافطار سببه كونه حكما اصليا في حق
المسافر بخلاف الاول فان الحرم والحرمة قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس بسببه كون الصوم
الكون حكما اصليا اصلا فيكون الاول اي بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
وهو ايم في المحاربة والعدو عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة
من الثالث حا سقط مع كونه مشروعا والجملة من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة خلافا لبعض الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاثر
في البيع ان يثبت الملك عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يمنع التصرف قبل القبض
وكذا الاكل الميتة وشرب الخمر مشروعان فان حرمتهما ساقط عنا اي في حال الضرورة مع كونهما
ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثنا من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان

ان الحرم قايم في الثاني اما ههنا فالحرم غير قايم حال الضرورة بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا
صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واما قوله تعالى
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وهذا الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط
وكذا سوال عمر رض دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض وكان عالما بهذا
لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بالاحتمال التعليل اسقاط محض
لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعة كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار
انما ثبت للعباد اذا تضمن رفقا لهم في الكفاية هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عم والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فتكون
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين سهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير مفيد فان قيل اخلال الصلوة
ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساويا
واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون ضمنا بتعلق بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان
داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا

العلة الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجود الشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلا
واما الركن فالعموم به اشبه فقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فيكون الركن الزائد شيئا اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة تعليل
الشارع عدمه عفوا او اعتبر الموجود مركبا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
احصاء الانسان فانه ليس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتفي
واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي موثرة
هذا تفسير العلة معنى ولا تتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما
اي بين الشرعية والعقلية فقال المعلول يقارن العلة العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان
الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما
على ما ذكرنا بان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخره فيبطل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة كالسبب ان الملك
اذا زال وجب الحكم به من حين الكتاب وكالاجارة حيث يصح تعجيل الاجرة فيرجع على قوله انه علة اسما ومعنى
حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة
فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه
الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان ثبت

ثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع
حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير متراخية بالاسباب بخلاف الاجارة
وانما شبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اثر عنها
الحكم لكن اذا ثبت من حين العلة يكون متراخيا للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
والعلة اذا حكم بثبت حكمها يثبت من اوله ثم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون متراخيا للسبب
وكذا كل ايجاب مضاف نحو ان طلقتك غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب. وكذا
النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيمن بعد الحول انه كان زكوة لانه اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه
لكنه متراخيا بالاسباب. لان الحكم متراخ لا وجود النماء ولو لم يكن متراخيا لكان النصاب علة من غير
متراخيا بالاسباب. ولو كان متراخيا لا ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس
بعلة حقيقة لان النماء لا يستعمل نفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام الموثر
بل تمام الموثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يحصل بالنصاب كان النصاب علة العلة
لا يحصل بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية لكان للنصاب
شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند
حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشهر الموت فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
شبه الاسباب وعلة العلة انما شابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان

ان الاحام في الاسلام رح اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما
علتان اسما ومعنى لا حكما وعلما لا يشابهان الاسباب. ومنها الاجارة وكل اجارة مضاف والنفقة
ومرض الموت والجراح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما ومعنى لكنها تشبه الاسباب.
ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه
الاسباب. لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى ولا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى
لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل فخر الاسلام
العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة
فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا السابق ولا الشرط لا توجد العلية اصلا فان وجد احدها
منفردا حصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع
بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد
مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة
السبب بدونها كشراء القريب اظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب
واما ما له سبب العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة تثبت بآخر الوصفين
وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا اشتراه
الملك ثبت الحكم به اي العتق بالملك فان الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم حتى صح به الكفالة عند
الشراء فان به الكفالة تصح عند الاعتاق فتصح الكفالة عند الشراء وتضمن اذا كان مشتريا كما عند
ابي حنيفة ابي يوسف ومحمد رح ولا تضمن عند ابي حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشتراه معا اما اذا اشترى الا

الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حين اشترى
القريب ولا يعتبر حمله وفي الثاني يرضى وان ما خر القرابة ثبت بها اي العتق بالقرابة حتى يضمن
مدعي القرابة ولو كان القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف
الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخرى بل الى المجموع فايهما
رجع يضمن النصف فان الحكم ثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وملوثة بهما واما اسما وحكما
وهي اما ما قامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة واليوم
اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام
الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في المسلة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه المطلوب
او ما قامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام
الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب
المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن
اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمة
والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع
الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف العبد عليها محال
فالضرورة داعية لاقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالسبب الفعلي قسمان
علة موجبة وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى

لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ما لا يشبه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما
وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير
علة حكما لا اسما ومعنى الصاق ما اراد وابا العلة حكما ما يعارضه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت
العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شاة فانه علة لاتلافه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب
فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الضمان بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص
او ارجح لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه رجوع الشهادة انما صارت قتلا بحكم القاضي واختياره
وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب فالسبب سبب حقيقي نحو ان يكون اي العلة
فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لاضافة الحكم اليه فلا ضمن ولا شركة في العسس الدال على مال السرقة
وعلى حصن في دار الحرب اي لا ضمن الدال على مال السرقة السارق ولا شركة في الغنيمة الدال على
حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع حينئذ نسبة الحكم الى العلة لنسبة الحكم الى السبب والاجنبي
اي ولا ضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل فولدت فادى
امه قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان الموضع والجزم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان الموضع انما يضمن لترك الحفظ الذي
التزم والجزم بازالة الامن اذا اقترنت بافضائها الى القتل اي اقترنت ازالة الامن وانما قال

قال هذا لانه لما قال ان الجزم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة
لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا اقترنت بكونها مفضية الى القتل
او قتل الافضاء لم يصر سببا للاهلاك فلا ضمن ثم اقام الدليل على ان افضاء ازالة الامن سبب للضمان
بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل سارقا على مال
لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالة لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم
اي اذا دل على غير الحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليذبح للدافع فوجأ نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه
ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب
ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صيغة التطليق والاعتاق والنذر
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت فلله علي كذا الجزاء
معلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه
لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل
على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر
فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون
سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
نصه الآتي اتى بقوله حقيقة كحلف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح على اسباب

في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك ان ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبده ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل
وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عند نا هذا المجاز
الحقيقة هذا الكلام مفصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا لان في ان التنجيز مثل يبطل التعليق
ام لا فعند زفر رح لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لدفع التعليق بشرطنا و
في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط كما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة
اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند نا يبطل التعليق حتى
ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
هو المعقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو
زمان وقوع الطلاق يعني الملك فاما التعليق فلا اضافة الى الملك حال التعليق فاذا علق
بالملك كان ان تزوجتك فانت طالق وقوع الطلاق صح فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق
بغير الملك كان ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد
بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
قلت اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون الجزاء الثبوت في الحال
فلا بد من الحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان

ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المحلوف الى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر
كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا هذا فسطله زوال الحل لا زوال
الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يعني الثلاث لا زوال الملك وهو ان يتزوج ما دون الثلث
لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق
على وجود النكاح فيكون مقصورا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح
بعد الثلاث فالمراة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه
مضمون فالوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه يعني العلة وليس للجزاء الثبوت قبلها فلا حاجة الى
اثبات تلك الشبهة لكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه
على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم وما كان هذا السبب في الماضي
والامس موجودا ايضا يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به والمصلي الوقت على ما مر وللزكوة ملك
المال اعلم انه وجد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببيته ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع
هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد
المال بعد تجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال بعده وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم
لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عن كل مملوك وممن
انما لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدي عنه كالعاقلة والتاريخ لعدم الوجوب

على العبد والصبي والمقيم والكافر فيثبت الاول والثاني يضاعف الواجب بمضاعفة الرأس والاضافة
الى الفطر تعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعمال ايضا بخلاف مضاعفة الوجوب هذا
جواب سؤال وهو ان الاضافة انه السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب
بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضت فقط ولكن يتمسك على سببية الرأس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا الحكم لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عن كل مولود نصف صاع من حنطة وهو الرأس والحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط والعشر الارض النامية بخصوصه الخارج وهذا الاعتبار مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو نتيجة
الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء
من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء هنا تقديرا بالتمكن من الزراعة
فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان
الزراعة تعمير الدنيا والاعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي
وللطهارة اي الطهارة الصلوة والحدث شرط والحدود والعقوبات ما نسبت اليه من قتل وسرقة وللكفارات
ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وبشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم وللاحتياط
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
العوض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو

هو العوض كالشراء الملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم
العلة واما الشرط فهو ما يشترط كحضور وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي
وهو بجعل الشرط او دلالتها كالمرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع
العلية وعندهما منع الحكم والشرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان تضاف الحكم اليها
فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحده ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الكل
فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود الجرح والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج
خير امرأته واقر ان ما ابن المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الزوج ان يضمن
شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان فيد عبدي كذا ارطال
فهو حر ثم قال وان حلته اخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حلته فاذا
هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عندهما والعلة
لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضي وانما تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على
شهادة شاهدين بخلاف رجوع الزوجين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح
للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا ضمان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فيعتق الكل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما شهود الشرط ومسئلة العبد
والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة

لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل على السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح
فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد بان الضمان فيما اذا اخرج في غير
ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الطعام والشراب في الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن
قسم الاسباب وانما الشرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا احل قيد
عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل كان سبب الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب
فانه يتعدم على حصول العلة والشرط متاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رح
له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا اخرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان انتقار
طبيعي للطير كالسيلان للماء ولنا انه هدر غير انا الحكم لا نقطعه عن الغير كالكلب يعدل عن سنن الارسال
واذا قال الولي اسقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة
للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه
صاحب علة وانما الشرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما
حتى اذا وجد الاول في الملك لا يقع الا الطلاق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رح صورته ان يقول
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط الحقيقي لا انه شرط فيشترط عند
الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكرها ولها نظير في الاحصان للرجم لان الشرط مانع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو وجودا متاخرا عن وجود حصول العلة كدخول الدار مثلا ومنع عليه الزنا لا يتوقف على
احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكره واقول هو ان الشرط امر متاخر عن وجود حصول العلة يمنع انعقاد العلة

العلة الى ان يوجد هو ثم الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات
ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متاخر عن
حصول العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخرها عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون
الاحصان منعدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اخرجه في خاطري والجواب عنه ان الشرط
اما تعليقي او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع
حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر
اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن حصول العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متعدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة وكان
في نظره في كون الاحصان علامة كالشرط في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة كالشرط
اي على تقدير كونه علامة كالشرط في معنى العلة يجب بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب
ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بما ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا كما شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر
فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت العتق واحد من شرائط الاحصان فيثبت
احصانه بشهادة الكافر قلنا شهادة النساء مخصوص بالمشهود به دون المشهود عليه

ش اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء م فانها لا تثبت العقوبة وهنا
لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ش وهو تكذيبه ورفع
انكاره م وهي تصلح لذلك ش اي شهادة النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم
م وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة
الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته لتثبت عليه الرجم
فلا يصلح لذلك ش اي لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع
انكاره م وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست بحكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة
م قالوا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش ش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
م والحبل ظاهر ش عطف على قوله من غير فراش م والاقرار به ش عطف على قوله والحبل اي بلا
اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة ش الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه
ش اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق
فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب
ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد السببين
ش وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا تعلق بالولادة طلاق
فتقبل شهادة امرأة عليها في حقه ش اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان
تبعا لها للعدة ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ش
اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه ش وهو الطلاق م كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط

ط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى ش اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان
الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة م كما في شهادة المرأة على ثيابة امة
بيعت على انها بكر في حق الرد ش فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق
البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف
كبيرة م الجزء عن اقامة البينة يوقف ذلك ش اي كونها كبيرة اي يسمى بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حق وجد كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة
وهو حكم شرعي سابقا عليه ش اي على العجز عن اقامة البينة فيجب القذف تسقط الشهادة عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا لحق العجز عن اقامة البينة
فاقيم عليه الجلد م بخلاف الجلد اذا هو فعل حسي ش اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه
حكم شرعي يمكن تبعيته فان لحق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يلحق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه
ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة ش اي حسبة لله تعالى م وهو اي القذف لا يحل الا ان
توجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا ش
اي لم والقاضي شهادة الزنا م والعفة اصل لكن لا يصلح لابتداء الشهادة ش لما عرفت ان
الاصل لا يصلح حجة للابتداء بل للدفع فقط م ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد م بعد

ماجلد الزاني لكن بعد تقادم العهد م يبطل الرد اي رد شهادة الزاني ولا يسقط الحد اي حد الزنا
م على المقذوف لان بعد تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود شرعي فالاول يجوز ان يكون متعلقا لحكم شرعي
اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل والخمر وكذا
الشرب كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون
متعلقا بحكم شرعي فيجوز ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل
اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وهو سبب لحكم شرعي آخر كالزنا
فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام
والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع
ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان و
شرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل منها الاوصاف المعتبرة شرعا الغرض الذاتية يسمى صحيحا
والا فاسدا اي ان لم يحصل منها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا م وان لم يكن اي الاركان والشرائط
م يسمى باطلا والفاسد صحيحا باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت
الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان

الايمان وفروعه وكل شيء على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار
ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما
عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لازم الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار
اصل في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا حتى صح ايمان المكره وحق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان
الاعمال وعباداتها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالحج
فلا يتعدى الى المسلم لكن يبقى لانه اي لان الحج م لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة
م لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول اي وهو المؤنة م غالب على ما يقع انه مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يتعدى الى الكافر لكن يبقى
عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة
فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا يساوي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي في العشر
م او ملي اي المضاعفة م اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد رح قاس ابقاء العشر على
الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه
فبقي الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب والفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد
من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ يمكن حمله تشرع في الجملة م وعند ابي حنيفة رح
ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل م وهو الخراج لان التضعيف
ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف العشر في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا تؤخذ منهم الجزية

وغرلم من الكفار توحد منهم الحرية فلا يكونون في حكمهم وحق قايم بنفسه اي للحق في ذمة احد كحق الغنايم
والمعاون وعقوبات كاملة كالحد وقاصر كحرمان الميراث بالقتل فلا ثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولان القتل سبب اي لا ثبت حرمان الميراث
في القتل بسبب كحرمان البنت والثابت اذا ترجح لانه اي حرمان الميراث جزاء المكاسب وحقوق دايرة
بين العباد والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المتسبب كحافر البير لانها اي الكفارات جزاء الفعل
والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المتسبب
والصبي لانها عندنا ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر
لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالب لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة فيها غالب
لقوله عم فعليه ملء المكاتل ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه سبب الاباحة
ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه سبب الاباحة سعى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة
فدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير متمحض لصاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ما بت بل ممنوع عن تسليمه الى المستحق فاوجب الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة
وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون
عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء
وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود تفريع
على ان كفارة الفطر عقوبة وبسببه قضاء الفائت في المنزل اي المنزل به وهو هلال رمضان اذا رد

رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لتحقق عليه الكفارة عندنا
خلافا للشافعي رح ويسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما ثم سافر فافطر
واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذا الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي
الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المحض قايما
مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلف عن اداء حي لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل
لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية اهل الدار والغايبين خلفا عن اداء احدهما اذا
عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما
يجوز بوضوء واحد وعند خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رح عند العجز بقدر
ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في انا نجس
وطاهر يحتاج ولا يتيمم فيتوضا بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري
ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى
الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط
الخلف موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز اداء المتيمم للمتوضي كما يجوز اداء الماسح للغاسل
وعند محمد رح وزفر رح المتيمم خلف عن المتوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف

ثم تبعيته صح

عندنا صح

فلا يبتني صاحب الاصل القوي صلاته على صاحب الخلق الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على الموتى
م وشرط الحنفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا به ثم عدمه يعارض كما في مسألة مس السماء الخلاف
الغموس **باب المحكوم عليه** وهو المكلف ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت
الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيهتدي المطلوب
للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اشار اليه عم انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة
بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور
العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته
ارتسامه في الحواس الباطنة وح بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدركه الغائب من الشاهد
او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم
البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضار ما يحتاج اليه وهذا انتهاء
واسم العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل او رحا
مشاكلنا هي كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرناه في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه
مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وقد ادعوا على ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال النبي صلعم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اشار اليه عم انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرقت

فعليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل عند الشمس فاذا اشرقت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب
كما ذكر في المتن فيسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل
والرابع العقل المستفاد والفضلاء يطلق على بعض العلوم فعلم علم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية
وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك
الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان
الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي ترتسم فيه صور المحسوسات بلا خيال وهو
خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ ترتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهو خزانة الوهم
ثم المتخيلة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى
متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنزع النفس الانسانية من المتخيلة علوما فهنا
بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات
النفس اما لا تتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما تتعلق وتسمى عملية فاذا
اكتسبت العلم حركت البدن لاما هو خير واما هو شر فيدل هذا على وجود تلك القوة وعدمها
الى يستدل هذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا تحرك البدن الا بما هو خير عندها وما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا

حركته الى الخير وعن الشر علم موقتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة فاذا لم تحركه الى الخير
وعن الشر علم عدم موقتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم موقتها لعدم قابليتها اذ
لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه
يعرفان بالافعال م ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس ش وذلك التفاوت انما هو لزيادة
قابلية بعض النفوس ذلك الفيض في الاشراق لشدة صفائها ولطافتها ومبدا الفطرة ونقصان
قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى الكمال ش بواسطة كثرة
العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فنفسه اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استفادتها بانوار
وهيئاتها مغانم آثارها فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب
لزيادة تلك القابلية م والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الالم للخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
ش هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الالم م فالصبي العاقل وشامل الجبل مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفروا ولا ايمان يعذران عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شامل
الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل
ولا بالشرع وهو مبني عليه ش اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا فعقلا قطعا للدور م لكن قد يتطرق
الخطاء في العقليات ش فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية

العقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب المعتزلة والمعترض لا مرين احدهما التوسط المذكور
في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق
الخطاء فيها م فهو وحده غير كاف ش الى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء
على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه لتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل به التجربة فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة
المذكورة في المتن وعلى قوله م فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان ش لعدم التفاته مدة جعلها الله تعالى
علما لحصول التجارب وكمال العقل م ولكن يصح منه ش اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعلنا بحر العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب م والمراهقة ان غفلت عن
الاعتقادين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين ش فانها ان لم يدرك المدة
المذكورة لم يكمل بحر عقلها كافيا في التوجه لا الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا بحر عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل
التوجه م وكذا الشامل ش اي لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يطلق
قاتل الشامل ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عقوبة بدون دار الاسلام **فصل**
م الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك ش من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذا الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى

وبني آدم وعن اقرارهم بربوبيته الله وبوحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب
عليهم فثبتت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
الثوب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر تسانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به
فاستعير الطائر لما لزم في العنق سبب الخير والشر وموقضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة
لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل
اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله
في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق
وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي
وجوبها عليه فيثبت بهذه الآية الثلث ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف
هو تقدر به اهلا لماله وعليه ولا دليل في هذه الآية على وصف يصير به اهلا لماله لكن المقصود هنا
انه اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومنها قوله خلق
لكم ما في الارض جميعا فتثبت الولاية له ذمة من وجه يصلح لوجوب الحق له لا يجب عليه فاذا ولد يصير
ذمة مطلقة لكن الوجوب غير متصور بنفسه بل المتصور حكمه هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن
فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد
لان المتصور هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او العوض كنفقة الرقيق

يجب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه العوض لا صلة تشبه الجزاء
اي لا يجب فلا يحمل العقل اي لا يحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه
ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص والحد
كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لان الصبي
سبب الجزء واما المالية فلان المتصور هو الاداء المال فلا تحتمل النيابة فصارت كالبدنية
ولا العقوبات كالحدود والعبادات فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة ويجب
عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على
الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لا يجب اداء الصلوة على الحائض و
الحيض ينافيها بظاهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ
ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي
الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلافا لقياس فينتقل الى الخلف
اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا
الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء يندر مستوعبا لشهر رمضان واما النائم
اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل ست تقدر كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو
عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فاثبت بالقاصرة

اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب ش جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب في الصبي اصل للتاديب م ولانه عطف
على قوله لقوله عم اصل الثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر ش اي بحجر الشرع م وهو يطلب
فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا لزوم اداء وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والنفقة
فيضافان الى كفر الآخر ش جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
ضررا لزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا النفقة بينه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه م وايضا هما من ثمرات الايمان وانما
نوقف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما شيئان متباينان ولم تعد ضررا
ش حتى لو كان ضررا لا يلزم تبعيه الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض م واما الكفر فتعتبر
منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فصح ردته فيلزم احكام الاخرة ش لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات
امور موجودة حقيقة لا ترد لها خلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانها ثبت ضمنا ش اي تابعا
احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر على الاحكام الاخروية والمكافات
ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي م على انها تلزم تبعا ايضا
ش اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كانت لا تلزمه تصرفاتهما ايضا
قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة والحق يصح وان لم يأذن وليه فان رد
المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور م نفعه وعمل به الا احسانا ش وفي القياس لا يجب الا بطلان العقد

العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجب الاجر ما نفع محض وانما
الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد شرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن ش اي ان تلف العبد المحجور
في ذلك العمل يضمن المستاجر م بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا فالاستحسان الرضخ
ش الصبي يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح
تصرفاتهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية ويتوسل الى درك المضار
والمنافع واستدل بالتجارة بالتجارة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف على
قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته ش
اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي م الا القرض للقاضي ش وانما يصح
اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان عليه صيانة
الحقوق والعين لا يومن هلاكها ش جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والمال ان
العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها م وما يتردد بينهما ش
اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع
ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر م يصح بشرط راي الولي لانه ش اي الصبي م اهل لحكمه اذا
باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا ش اي بمباشرة الصبي براي الولي
م وما يحصل بذلك ش اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود م
ثم هذا ش اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عند ابي حنيفة رح بطريق ان
احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي

فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م وفي رواية يصح لما قلنا ش انه يصير كالبالغ
م وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل
الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فسبب شبهه النيابة اي شبهه انه
نايب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبر ش اي شبهه
النيابة م في موضع التهمة ش وهو ان بيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما ش متعلق بقوله م هذا عند ابي حنيفة رحمه الله
م بطريق انه اي تصرف الصبي م تصرف براية اي براي الولي م لكثرته اي الولي م فلا يصح بالغبن
الفاحش اصلا اي من الولي ولا من الاجانب م واما وصيته اي وصية الصبي م فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث م قال صلعم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية مع
لانها سبب الثواب لا تخلو عن انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان تصح وصيته
فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث م حتى شرع في حق الصبي
ش فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي م الا انها شرعت
في حق البالغ كالطلاق ش جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث
ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية
فمنها الجنون ش وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا

م وهو في العبادات مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن
الاداء اسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يعد لا يسقط الوجوب لانهم ~~استحسنوا انه اذا لم يعد~~
~~لا يسقط الوجوب~~ بعدم الرجاء على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك ليبقاء ذمته وهو اهل
للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يعتد الجنون م اذا اعترض
بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق ش بين ما عرض بعد البلوغ
وبين ما اذا بلغ مجنونا ففي كل واحد من الصور تين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده
فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند
محمد رح بصلوة فتقضي الصلوات استحسانا وفي الصوم بان يستوفي رمضان وفي الزكاة بان يستوفي
الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف ش اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة
م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون بحرا ش وانما قال هذا جوابا لسوال
وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحكاية والحكاية انما شرع بطريق
النظر ولا نظر في الحكاية عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحكاية عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق
الحكاية م ويصح تبعا ش عطف على قوله فلا يصح م واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا
تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما قلنا في الصبي ش في اول
فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب م وما بينا انه اهل لكن
هذا العارض من اسباب الحكاية وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته م ومنها الصغر انما جعل الصغر
من العوارض مع انه حال اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان

اذ ما فيه الانسان لا يعفى الصبي فنعني بالعارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان
وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان محل اعباء التكاليف ومعرفته تعالى فالاصل ان
يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدا فطرته وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصبي حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل
كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من الاهلية للاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه
الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يقدح انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق
الجزاء فان القاتل يتعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم
ولا يشكل هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية بالرق ومنها الغفلة وهو اختلال في العقل بحيث يخلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراءه المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انما هو ان المجنون والمعتوه
غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه ما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذرا في حقه اي حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا للاذى حق العباد وهو اما ان
يقع فيه المرء بغير اختياره بان يدعوه اليه الطبع كالاكل في الصوم او يجري حاله مركوزة في الانسان كما
كما لا كلمة الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما بتقصيره

كما في الاول والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم
وهو ما كان مزيلا عن الادراكات والمدركات الارادية اوجب بالجزم الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب
لاحتمال الادراء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال صلوا من نام عن صلوة الحدث وابطل عبارته
اي ابطل النوم عبارة النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرا
صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا تبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب
من المرض حتى لم يعصم عنه الانبياء عم فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها
القوى المذكورة بسبب انحباس الابخرة الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى
ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما السنة من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات
ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من فوق سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة
وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعم لان يتدارك وجوبه شهرا او سنة
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل اي عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي

به لصيرورة المرء غرضه للتملك في يكون حق العبد وملو للحمل الحي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك
فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي موضعه ش اي للحمل الحي م لانه لا يلزم
من ثبوته ثبوت الرق فكذا الاعتاق عنه بها لعدم ثبوت لازمه اعني فعتق البعض معتق الكل عندهما
وعند ابي حنيفة رح م اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله ازالة
زوال الرق وملو العتق فاعتاق البعض اي بشرط العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يمنع ثبوت حق الله تعالى
وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يمنع زوال حق العبد ش اي زوال حق الله تعالى يمنع زوال حق العبد
م فعتق البعض مكاتب عنده الا اذا ادى الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك
العبد والمكاتب التسري ولا يصح منهما الطلاق ش اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتق وجب الطلاق عليهما
لانه الموقت قبل العتق من الواجب بخلاف العتق م لان منافي بدنهما ملك المولى الا ما استثني في
صوم الصلوة والصوم ويصح من العبد لان اصل القدرة ثابتة له وانما الزائد والراجع لنفي الحرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والطلاق فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة ش
سواء كان اقرارها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة رح مطلقا ش اي في القطع ورد المال م وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح يصح
في حق القطع دون المال وساق كلام محمد اعلم الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف
الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمنت انها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا يهمه في نسوته
كدين الاستهلاك ش اي اذا استهلك مال انسان م والتجارة لا يفيد في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور
او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى العتق ويضعف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال ش اي حل الطلاق

للاحرار والرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الرجعة ش اي حل الامة اذا كانت
مقدمة على الحر والحل اذا كانت موضوعا عنها او معارة م ونصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تعتد ش اي التنصيف م فيتكامل وعدد الطلاق بخلاف عدد النساء المملوكة فاعتبر
بالنساء فان قيل يلزم من النساء المملوكة النساء المالكة ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا
قلنا قد اعتبر مالكية الزوج من حيث انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص
يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر
وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص
ديته عن دية الحر بشيء وهو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة ففي مالكية لاحدهما
وهو المال دون الآخر فينتصف دونها ش اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو
ملك المتعة كالنكاح والاول ثابت للعبد والثاني ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته
ناقصة عن قيمة الحر اي عن قيمة لا نقص فيها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه
ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح وديتها
نصف دية الرجل هذا ما ذكره واوقد وقع هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت م لكن هذا العلة
لا تختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج ش اي لو كانت العلة نقصان دية العبد
عن دية الحر لهذا الامر وجب ان تختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا بشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا
ما ذكره ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا

في الارقاء وليس كذلك ثم لا يثبت ان العلة لنقصان دينه عن دينه الحر ليست ما ذكروا اردت ان الدين
ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت م وانما انتقص دينه لان المعتبر فيه اي في العبد الماذون فلا ينتقص
لكن في الاكمال شهادة المساواة بالحر فينتقص وهو اصل المتصرف في المال اي ان الماذون يتصرف لنفسه بالملكية
عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل ش وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعندهما لا بل يخص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل الكلام والذمة فيحتاج الى القضاء بما يجب في ذمته واذا في طرفه اليد
على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافي لملك المال لكونه مملوكا
حال كونه حالا م وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان
يحتاج الى الانتفاع لما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى
ونحوه لحصول ملك الرقبة انما هو ثابت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك
بمنع طمع الطامعين والا افضى الى التنازع والتقاتل ونحوهما حسبان المتوقف في التصرفات ملك اليد
م فاما ملك الرقبة فانما يستحق لكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه لان سبب الملك لا يكون خاليا عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد م
فاما الملك اي ملك الرقبة م فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة
ان ثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم
اهليته لما هو المقصود بالعرض فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود
لذاته كملك اليد في مسئلتنا م فاليد تثبت له والملك للمولى اضافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد

الملك اي

العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمملوك م وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون في الملك بمنزلة
الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل م وفي بقاء الاذن
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل م وفي مسائل
الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف
في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة على المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين
والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف
في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فهي
اذا اذن العبد الماذون عبدا من كسبه في التجارة ثم رجع المولى الماذون الاول لا يصح الاذن بمنزلة الوكيل
اذا اوكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم يزل الاذن وكذا اذا مات الماذون الاول لا يصح لم يكن
كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل
لا يملك التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم
الدم كالحر لانه اي العصمة وقد فسرت بقوله وهو معصوم الدم م بناء على الاسلام وان يقتل
الحر بالعبد والرق لو وجب نقصا لما في الجهاد على ما قلنا في الحر م ان منافعه ملك المولى الا ما استثني م
فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان الحر لانه يتصرف على الناس ابتداء واما
امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح او للذمة اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في
شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان ليس ولاية ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط
الولاية مثل هذا م وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب

على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه تعلق الحق لم
فلا يجب الدية في جنايته العمد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني لكانه سبب ابتداء وعوض في حق المجني
عليه فكون المتلف غير مال علة الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار المولى الفداء فيصير عايدا الى الاصل فان
الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير كالحوالة ش اي الارش اصل في باب
الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش بما قلنا انه صلة وطالما يجب عليه الارش لا يمكن تحمل
العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لبقاء ثبوته العبد صار وجوب
الفداء عايدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء يجب الدفع عند ابي حنيفة
وعند ما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع م ومنها الحيض والنفاس وما لا يعد مانعا
اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي
اهلية لكنه ما فيه من الحرج شرعت العبادات فيه بقدر الممكن ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت ش الضمير في وهو يرجع
الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم
الغير مقامه مستندا الى اول ش اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت
يوجب الحجر والما يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يستند الى
اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط ش اي حق الغريم والوارث فقوله في قدر متعلق
بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل ش في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض

المرض محتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي كل ما يحتاج مولاه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن
في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
اليه وما لا يحتمله ش اي الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت ش اي لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستوعب ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستوعب ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين م والعتاق في الوصية يبطلان لكل شيء جوزنا نظرا له ش اي للمريض ليتدارك تقصيره ايام الحيوة م
في القليل ليعلم انه لم يجر ويترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل وما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى تبيينه ش
اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى نسخه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول فبطلت ش اي الوصية للوارث م صح ش بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية لصون العين لا بمحاباة م ومعنى ش بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى
م وحقيقة ش بان اوصى لاحد الورثة م وشبهه ش بان يبيع الجيد من الاموال الربوية بردي منها م ويقوم ش
عطف على قوله يطلق في حقه ش اي حق الوارث م كالصغار ش اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه يقوم ش
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة م وما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ش اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء يشاركهم البقية
والحكم للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء مثل القيمة م ومعنى فقط في حق غيرهم ش حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة م لانعدام اعتاق المريض ش هذا التوزيع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق
بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غير مال فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا لهم بقيمته لا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وفي المالكية

ح تجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفي وارث المال اذا لم يستغرق فيكون عتقه للمكاتب الا انه لا يمكن ردها
الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط ش فان اعتاق الراهن نفذ فان كان الراهن
غنيا فكل سعايته على العبد وان كان فقيرا سعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد عتاقه فيعتق
الراهن م بتدبيره فيعتق بشهادته قبل [illegible] ش فقبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته م ومنها
الموت وهو يخرج الكافر عن الاحكام عنا دينه واذا دينه اما الاول فلان ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم
ويكفر عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين في بقاء [illegible] وجوبه لانها اي العين هي المقصودة م وان
كان دينا لا يسقط بموت الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة [illegible] وكفيل فلا تخرج الكفالة عن موت الاعتداد وجوه
احدها اي الكفالة لا تكون الا ان يبقى عنه مال او كفيل م ولزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما
اذا اخذ بثمن او قرض بعد موته لا يكفي صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له
لحاجة فيبقى ما بقي الحاجة فيبقى الترك على حكم ملكه حتى يرث منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت
المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب في وفاء الحاجة الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية
فتابعة منا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه
قلتم ان كل ما يحتاج اليه الميت بعد موته فهو قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والقرآن الموجب للبقاء غير ثابت وعقد الكتابة انما يكون بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت والحاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى
فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من تعاقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى
لا مقصودا م وثبت الارث نظرا له خلافه والخلافة اذا ثبت بسببها وهو فرض [illegible] الميت على ابطالها فكذا
اذا ثبت اي الخلافة م نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعلق الحق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعلق

العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به م فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال م للعتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين ش فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق
عتقه بامر كائن بيقين قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاختلاف كما ذكرنا وان التعليق
بامر كائن لا يزيله فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد علة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام
الولد في استحقاق الحرية بموت السيد وهو سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه انما يتقوم باعتبار صلاحيتها اصلا والمال يتقوم
على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل ش وهو ان ما يحتاج اليه الميت بعد موته من ما لا يحتاج اليه قلنا ان الملك يبقى
في المملوكة حتى المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان ملكيته حقيقي وفي بخلاف مملوكيتها لانها تبقى عليها
واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص ش لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انتفاء الحيوة والميت لا يحتاج
اليه لهذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجني عليه ولكن السبب انعقد
في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البعض لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت
ثم في الحوائج ويورث منه واما احكام الارض فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة
فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مخاطب بعد
ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم
الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما حكم يحتمله فدافعه للتعرض فقط
عند الشافعي رح اي ديانة دافعة للتعرض اي لقوله عم انه كوطئهم وما يدينون م فلا يحد الذي يشرب الخمر
وعند ابي حنيفة رح دافعة له اي للتعرض ولدليل شرعي في احكام الدنيا اي مقدرا جاء مكرا او زيادة لانهم

وعذابهم كان للخطأ لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الله تعالى راى تاخير العذاب الى العقوبة بالتدريج فيكون
دفاتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فهو لم يخفيا لكنه في الحقيقة تغليظ لما سنا في فصل خطاب الكفار بالشرائع
ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصون التخفيف والامهال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي في قوله تعالى
الا بلى كما نطق الحديث وهو قولهم لو علم امهلنا علم فظنوا اننا املينا علم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من
حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال تعالى ولولا كلمة سبقت
فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح بعموم الحرمة والضمان باتلافها وجواز البيع وصحة نكاح المحارم حتى
ان وطئها في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف فعند ابي حنيفة رح
ان وطئها في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وعند ابي النفقة اي نكاح المحارم والاصح اي النكاح المحارم
مادام الزوجان كافرين الا ان يتم اقامة الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان عموم المال واحصان البعض من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض بقوله ان دياناتهم
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح دياناتهم دافعة لها لا يثبتان
دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فعموم الحرمة واحصان البعض من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى
الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان دياناتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب
ان يتركوا على دياناتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لعموم نهي والحلهم الربوا وقد
نهوا عنه وقد ضربنا على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم
الصحيحة دافعة لها فان دياناتهم لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل
في شريعة من الشرائع الا ان حله كان في شريعة ادم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فان نكاح المجوسي حلال وان نكاح اهل الكتاب الربوا كان

الربوا محرما صريحا جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم على كتبنا فافترقا فان قيل دياناتهم ليست بمتعدية
اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلق بنتين احديهما روحة لا ترث بالزوجية اعلم
ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم
الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع للتهما مندرجان تحت عام وهو انه لا يثبت لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية
قلنا ثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط الضمان
للعلة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي
في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف
وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو اثبتنا الضمان والحد بتقوم الخمر والاحصان ولم نفعل كذلك هو اما
النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها لما تناكحا دانا صحة فهو خذ الزوج بديانته ولا
كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتوضيحه ان ارث
البنت التي هي زوجة ضرر بالوارث الآخر ان البنت التي هي ليست زوجة فيكون متعدية هنا واما عندنا فكذلك مثل
اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا ان دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام
الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا كخلاف تقوم الخمر بل كان ضرورياً اذ في شريعة ادم عم لم يحل نكاح
الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لانقطع النسل
والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم فخالف السنة الالهية ولا تنكحوا ذكر
مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما وكذلك

ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق وفي الولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين والاخت من بطن
واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تبيح بالمحرم لم يحل التزوج فعلم ان الاصل في نكاح المحارم
الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بقي الاصل بنسخ حل الاخوات فتقديم كون دياناتهم دافعة
لدليل الشرع عنهم سوى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الحرة اذا بعد فقد دليلنا عنهم سوى الحكم على ما كان
وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان والكافر قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا
حد القذف يندرئ بالشبهة الا يرى ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف
بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم لا اخرى وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب
الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا والاجل النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني
وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت
لقيام الديانة مقامه فلا يحصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشترك يسلم صحة نكاح المحارم
وكونه حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فاجب النفقة بناء
على ديانتهم لا يكون قولا بان دياناتهم مقوية بل دياناتهم دافعة وذلك لان الزوج خاص للاوجه فان حبسها لا نفقة
يكون متوضئا لها بالهلاك فلا تجب النفقة دفع لهذا النقض ثم وعلى هذا ان اجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل
وجوبها لغنى المرأة فاجاب بقوله وغنى ما لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف
على قوله وهو لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في ضعف الاسلام واحكام الكفر لانه

يخالف الدليل الواضح لكن لما كان مولدا للتوقف كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه
فلا يترك على ديانته فهو من جملة الحكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل اولى الا ان يكون له منعة
فيسقط ولايته الالزام وجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث لعدم الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون
سبب الارث موجودا والعصمة حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي المحرم الباغي الارث
ان قتل عادلا لانه حق في زعمه ولا يتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة بقي العصمة من
وجه فلا يملك ماله لكن يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه ردها واما اذا
اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يملك لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وجهل من
خالف في اجتهاده الكتاب بكتر وكل التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان النفقة
والقضاء بالنكول واليمين اي على المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب رح فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص
في مسألة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عند امكان الدعوى او خطأ
وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه
خلاف قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد
فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه حتى لا يعقد قضاء القاضي فيه يتعلق بباب البحث وهو ان الجهل
ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين من الجهل كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وهو في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي بالوضوء

زاعما صحة ظهرها ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المؤتم على ظن ان العصر
جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المؤتم لان الترتيب عند فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المؤتم كما يجب
قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المؤتم ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المؤتم ان عصره لم يجز فعليه اعادة
المؤتم كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما
صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له ثم توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الآخر صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد رحمه
فان عنده الفائت اعادة الترتيب عن عمد وعلمه والفساد في خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول جائز فهو
في معنى الناسي للمقارنة فيجوز الفرض الآخر يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها على الاولى لا الثانية واذا عمى احد الولدين لم اقض الآخر
على ظن ان القصاص لكل واحد عند الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاشتباه فان عند النقص لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل العامل وكذا المحتجم اذا ظن انه قطع فاحتجم عمدا فلا كفارة عليه لان قوله صلعم
افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة
ومن قذف جارية لرجل زنا والده يبطل ان الحكم الحد لانه موضع الاشتباه فصار شبهة في درء الحد حتى يسقط الحد بهذه الشبهة
دلالة النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة ان كانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا اذا سمى وحشي
دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا لان زعمه اي لان زعمه اسلم حتى يحد فان جهله
الزنا لا يكون شبهة لان حرمة الزنا حرام في جميع الاديان او شرب خمر اسلم اي يحد الحد لان حرمة الخمر ثابتة في دار الاسلام و

والذي ساكن فيها فلا عذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واما جهل يصلح عذرا مثل هذا ملو النوع
الرابع من الجهل جهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا انزل خطاب ولم يشتهر بعد في ديارنا كان في قصة اهل قباء فانهم اذا
بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة بمهذار والى الكعبة فاستحسن رسول صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت
المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ان صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل
تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا لم يشربوا الخمر ويأكلون مال الميسر بعد التحريم
قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما
اذا اشتهر الخطاب في ديارنا فعدم التبليغ من جهل منا يكون لتقصيرهم لكن لا يطلب المباشرة الطهارة وبتيمم وكان الماء موجودا
لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فانه اشترى الوكيل
قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل
بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح
لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر لا يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوعة بعد ما بيعت ثم اخبر بها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون تسليما للشفعة والامة المنكوحة
اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها فاذا علمت بالاعتاق لكن
جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى تبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشتهر في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل

الشرع بحيث ان تكون مشهورة فيها فبالجهل لا تعذر وفي الامة تخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم بالدليل تخفى
في حقها فتعذر بالجهل وهو لان البكر تريد الالزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتوضيحه ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق
الامة ثنتان وطلاق الحر ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا فرق احسن من الاول لان البكر
قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع كلها في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى اشترط العقل اثمة لعنا
تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
كالمضطر والسكر للدواء كالبنج والافيون او بما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالخمر لمنع صحته
جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر بشرب خمر او مثلث لانه انما يحل شرب المثلث
بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالخمر فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو
السكر بشرب خمر او بالمثلث لا ينافي الخطاب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى هذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما يحرم به القصد حتى ان تكلم بكلمة
الكفر لا تريد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيرجع لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وجد اختلاط
الكلام اي حال السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح ان يعرف الارض من السماء
لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يريد
احدهما وشرطه ان يشترط بالسان ولا تعتبر دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري الموضوع قبل العقد

العقد بان يقال لمن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو الموضوع في نفس العقد بل يكفي
ان تكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار الكلام والرضى بها
بل اختيار الحكم والرضى بموجب الهزل في التصرف كيف تنعدم فيهما اي في الاختيار والرضى وهي اما من الالفاظ
او الاخبارات او الاعتقادات اما الالفاظ فاما ان يحتمل النقض او الحل فالحل كالبيع والاجارة واما ان يتواضعا
في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الكل والا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
الا قالا بعد البيع انا لم نرض فيه وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان
اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار خيار الشرط لهما موقتا اي للمتعاقدين لوجود الرضى بالكل شيء
لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا ابطل باطل رضا الرضى بالكل شيء حاصل لا بالحكم وهو الملك
فيفسد العقد كما في الخيار الموبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا احتراز عن قوله فيفسد
العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي
اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي انقلب جائزا كالخيار الموبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يعتبر الاجازة
بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كالخيار الموبد لا ان اجازاه احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا على ان لا يحضر ملك شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انفا
بناء على المواضعة او اعراضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى
بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر المعارض
فان المعارض كحق المواضعة ما امكن على ان المواضعة بحق قلت الآخر ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما
لم يمض على المواضعة والحكم انه يبقى بالتقسيم العقلي قسما ان لم نذكر وهما اذا اعرض احدهما وقال الآخر

والآخر وهو انه يصح

لم يحضر شيء آدمي احدهما وقال الآخر لم يحضر شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء م واما ان تواضعا على البيع بالمسمى على ان الثمن الف فهما يقولان بالمواضعة لان في قبول المواضعة ابو يوسف رح
بظاهر العقد فعدم الفان عند الكل والفرق لابي حنيفة رح بين هذا البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وفسد جزء اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد
اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد لوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد واما الهزل
في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد
كما يبطل المتن واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاق والفرق لما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها يصحح العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط للطالب فلا يفسد اما قال
هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب لا يعاق المتعاقدين
على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن شرطا طالب لا يفسد كما اذا اشترى عبدا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك
لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن لو طالب لابي حنيفة رح ان الشرط مستثنى وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن
لا طالب هنا للمواضعة وعدم الطلب لوجود الرضا لا لعدم الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل
النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فثمة ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والنكاح
والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والرجوع لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال منه
تبعا كالخلع فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن الخلع لا يفسد بالشرط م على

وعلى ان لم يحضر شيء منهما او اختلفا ففي رواية محمد رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن موقع بالايجاب فيرجع به
الى الثمن م وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضر شيء منهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل م لان
الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ما ذكر في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا
عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان اعني المواضعة في الجنس هذا غير ممكن فلما بطل المسمى
وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء عزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض
يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الجانب الذي ترجح العقد
على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما عندهما الطلاق والمال
والمال واجب لخيار باطل عند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى شاء المراة فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين م وكذا في النكاح عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد اجيب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فبقي المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند
ابي حنيفة رح يتوقف على مشيئتها واما المسلم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالساكت لانه لم يشتغل
بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على ان لي الخيار ثلاثة ايام بطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الاسر

ش اي بطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاجارات فالهزل بطله سواء كان فيها
تحمل الفسخ اولا لانه يعتبر صحة الهزل بالاقرار بالطلاق والعتاق مع كونهما باطلين فكذا هازلا واما الاعتاق اذا
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا اليمين الهزل لا بما هزل به ش اي ليس كفرة بسبب ما هزل به وهو اعتقاده
مع تكلمه الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره لعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر
قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والفسخ ش اي صحة الاسلام هازلا بخلاف الاكراه
م وهزل السفه وهو تصرف تصرف الانسان فيه على العمل بخلاف موجب العقل وحال الامام في الاسلام هو
العمل بخلاف موجب الشرع من وجه اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله شرع
وهو البر والاحسان لا ان الاسراف حرام والوقوف بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله
واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يتوجه فيه اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور
من غير نظر ورويه في عواقبها لتعرف على ان عواقبها محمودة او وخيمة او مذمومة م وهو لا ينافي الاهلية ولا
شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم لا ينفك سن الجارية عن مثله الا نادرا فيسقط في المنع وهي خمس عشرة سنة لان اقل مدة
البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان تصير المراهقة فيه حدا خمس
وعشرين سنة م واختلفوا في السفيه فعند ابي حنيفة ش اي ابي حنيفة م منع تعاد التصرفات القولية لان النظر واجب
حقه لا لنفسه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان امر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن فعلى هذا فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وهو ترتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه م وقيل

خفة م

قياسا عطف على قوله حقا له م على منع المال والبضاعة العيان لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها
والبضاعة للمسلمين م والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم
مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال لما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في
بخارى وقصته انه دخل دكان من في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فرجع عن مكانه
شديد الحرارة وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها
فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا الاعاظم من الملوك وعلى لباس التكبر وركب البغلة
وشركا درسة مشون في ركابه متطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان
فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة
العدول فرجع الى منزله ممتلئا بها وسرورا وارد العوارى الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن
لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ بتنفيذ عثونه م وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرفات في ملكه
مما يضر بالغير جاز عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رح لا يجوز لان السفه لما كان محجورا وتركا للواجب عن علم ش
اي صادرا عن علم وهو فيه م لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب
الكبيرة وانما الحجر ش اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة
والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل فيكون الحجر عن منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ش اي عند
ابي يوسف ومحمد رح يلحق به كل حكم الى من كان في الحاقه به نظر من الصبي والمريض والمكاتب الحجر بسبب
السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا يعلل علة والجارية ام ولده
وان مات كانت حرة لان توفير النظر للحاق بالمصلحة حكم الاهلية فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة

كان

مايه ويلحق في هذا الحكم بالمريض حال المديون اذا ادعى نسب ولد جارية تكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من
جميع ماله المولية ولا يسعى في ولاء ولد لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا الجارية على ابنه وهو موروث وقبضه
كان شراؤه فاسدا ولو اعتق الغلام حتى قبضه وجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكاتب فصح له الملك بالقبض فاذا ملكه
بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصحيح واذا لم
يجب على الحر شيء للمسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحر عندهما اي الحر المختلف فيه
الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفر فيجوز فيه اي يتولى السفر بلا احتياج الى الاذن الحاصل له عند محمد
وبحكم القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجأ امواله التلجئة الى المواضع المذكورة
مستفصلة بيع او اقرار فيجوز على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سببها متصل بما قبله وهو قوله فيجوز م
واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي هذا ضرب ج ومنها السفر وهو موجود مديد
لا شك في الاهلية ولا شيء من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف لانه من اسباب المشقة كالمرض لان بعضه يفطر الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيد في الحضر ولان صلوة النافلة يتصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته
الصدقة ولعدم افادة القصر على تمام م اي في فصل الرخصة والرخصة م وانما ثبت هذا الحكم اي القصر
م بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيصح القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر م ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يجب عليه مثل السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة م

وانما افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة م بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكما عليه
بوجوب الكفارة فكما اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه لا يمكن ايجاب الصوم لكن واجبا عليه
في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه اختياري والمرض ضروري م واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
وان لم يتم السفر عليه م والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلعم واصحابه رض انهم ترخصوا المسافة مجازا
للمرافق والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا
م اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نوى اقل من الثلاثة لم يصح الاقامة
لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد تمام ايام رفع للسفر
والمنع اسهل من الرفع ومنع المعصية يوجب الرخصة وقدم اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه
فان المنع وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل خرج في غارة ايام لتسلبه غيره فقطع عليهم
فصار النهي عن هذا السفر ثابت في غيره من كل وجه بخلاف الكل لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالكل الرخص
المنوطة بنوال المعقل م وقوله لا غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز صار سد الرمق
قد تمسك الشافعي رح على عزيمة الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله لا غير باغ ولا عاد حالا من قوله
لمن اضطر ويجب تعويل لا بد من تقدير قوله فاكل لم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للمعصية قصدا
اليها ولا اكل الميتة تلذذا او اشتهاء للشهوة بل باكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يتبلغ
ان يجاوز حد سد الرمق ولا عدوان اي لا يزيد فيها جوعة اخرى وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
ثانيا كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو
يصلح عذرا في سقوط حق الله كما اذا صلى عن اجتهاد وتقع شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ

م ومنها الخطاء

بحد والقصاص لانه جزاء الكامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يضمن المتلف وان لانه جزاء اعمال المباشر
فعل وبصحة اي الخطاء يخفف لما هو صلاح معاملة حال او وجبت بالفعل كالدية لما قال هذا الان موجب بسبب المحل
لا يكون الخطاء يخفف فيه كما ذكرنا في المتن لانه جزاء اعمال ويوجب الكفارة اذ لا يمكن عن ضرب بعصر فيصلح سببا
لما هو دايرين العبادة والعقوبة اذ هو الاقاصر الضمير يرجع الى ما هو دايرين والمراد به الكفارة ويقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العقل بالفعل بكسبه وغفلة لا يوقف عليه
الحرج فاقيم البلوغ مقامه لاعتبار النقطة والرضى فيما يبنى عليهما كالعقد اذ لا حرج في دركهما وتوقف ان
الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة من العقل بكسبه وغفلة وانما اذا كانت صادرة عن سهو
وغفلة يحتاج ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بالقول ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه ولا بالحرج فاقيم البلوغ مقامه دوام
دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يوجدان لنقصان العقل
واذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ
اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه بحال السهو في وقت ما هذا معنى قوله دوام العقل
بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ مقام النقطة حتى ابطلنا عبارة النائم فكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى
في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع وغيره اذ لا حرج في دركهما والرضى والنطق لا اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقام ما يدل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر النطق والرضى وفي حاشية الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام العقل
العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله

قوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الحاكي خطاء وصدقه فيه يكون كبيع المكره واما الذي من غير
فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يفوت النفس او العضو وهذا
معدم للرضى عند الاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير معدم للاختيار
والاكراه بهما لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما
اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على
قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر من وجه ويأثم اخرى ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار اللهو
واصل الشافعي رح ذكر ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يمنع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره
الاكراه عند الشافعي رح اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او اما
ان لا يكون واعلم ان المقيم مقام لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر
لبيان شبهة الفتح بالكسر والمعنى في الفرد بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم ان امكن
نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا سقط فسقط الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل
لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره يضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يمنع اي الحكم فعل الفاعل
فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما نعتبر الحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه
لما لم يمنع نسب الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يعتبر هو لا الحامل
لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل انما يعتبر بالتسبب وان كان الاكراه
حقا لا يعتبر ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي ويبيع المديون ماله لقضاء الديون

لا يقطع

وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه ش يتعلق بما ذكر وهو الاسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون
ماله وهو مذهب الشافعي رح ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء م لا الاسلام الذي ش اي با
بالاكراه لان الاكراه الذي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها م
والاكراه بالقتل والحبس عندنا سواء واصلنا ان الاكراه انما يعتبر لما افسد الاختيار فان عارض
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا ش اي صيرورة
اختيار الفاعل كالمعدوم م لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك ش
اي كونه آلة لم ينسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع م فان كانت ش اي الاقوال م مما لا تنفسخ ش ولا توقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
م تنفذ لانها ش اي الاقوال التي لا تنفسخ م تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم م مع
خيار الشرط ش عطف على قوله مع الهزل م وهو ينافي الاختيار اصلا ش اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما
اختيار السبب فحاصل في الخيار م فلان لا تنفسذ بالاكراه ش اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار م اولى ش وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشر والرضى بهما ثابتان لكن
اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
فحاصل في الاكراه مع الفساد واذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم
والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا لكن يرد عليه ان اختيار السبب
والرضى حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع

مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل بقبول المال ش اي اذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا مال لانه ش اي الاكراه م يعدم الرضى
بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يوقف الطلاق عليه ش اي على المال م كما في خلع الصغيرة
فانه يقع الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضى بالسبب ثابت ش
اي في الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه ش اي على المال في الخلع بطريق
الهزل م كما في خيار الشرط من جانبها ش اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها
المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع للعرف ان الخلع يمين
في حقه معاوضة في حقها م اما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت عامة تنفسخ ويوقف
على الرضى كالبيع والاجارة بفسد والمهلي وغيرها هنا سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل على عدم المجربة والافعال منها ما لا يحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيعتبر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل
الجناية يعتبر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كالمكره المحرم
على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما
اكره على البيع والتسليم يعتبر عليه لانه اكراهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتبديل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا م والاعتاق وان كان يحتمل ذلك ش اي لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمل ش فلما حصل ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول م يجعل آلة فيعتبر على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف

لجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن لا اتلاف فعل بحمله م فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء
للفاعل ش لانه من حيث انه اعتاق يعتبر على الفاعل م وان لم يلزم منه التبديل ش اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية م بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيضمن كانه ضربه عليه واتلفه في 2
الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط ش اي على الحامل فان كان
عمدا يقتص منه فقط م لكن في الاثم يكون جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبديل
محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تحتمل الرخصة كالقتل والجرح
والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهذا فيه سواء ش اي القاتل والمقتول واذا كان سواء
لكل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير ش اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لم يحل
له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا
كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى ش فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن العصبة
هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى م وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ
يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل ش وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
م حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ ش اي لا يبيحها غير الملجئ م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن
تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي تحتمل السقوط كالجمعة والكلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل
السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا
وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي
اذا اكرهت المرأة على الزنى بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله وليس من باب الاكراه على

على قتل النفس اذ ليس زنا المرأة قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس
بخلاف زنى الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ
لا تحد بغير الملجئ للشبهة وتحد ملو ش اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجئ يكون زناها رخصة فيعني انها ان زنت بالاكراه بغير
الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل
فزناه بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة م واما
في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه ش في انه يرخص
بالملجئ وان صبر صار
شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تحتمل
تسقط السقوط
وحرمة تحتمل
السقوط
لكنها

لا يرخص بالملجئ فان زناه

لم تسقط وهي حق الله ويجب الضمان لوجود العصمة والله اعلم بالصواب. الحمد لله على الاتمام
وعلى رسوله افضل السلام والله الموفق وبه نعم المعين ونعم المولى

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انّ اخوف ما اخاف
على امتي زهرة الدنيا وكثرتها من تفسير الشيخ على السمرقندي

اعلم ان اقسام الحديث من الفوائد
التي يليق ان تذكرها مفصلا وان
طال الكلام فاعلم ما نقل عن الرسول
صلعم على ثلثة اقسام الاول علم صدقه وهو كل خبر بلغت
رواته في كل طبقة مبلغا احال العقل تواطئهم على الكذب ويسمى متواترا
والثاني ما يخالف قطعيا ولم يقبل التأويل او يكون منضما ما يتواتر
الدواعي على نقله واشاعته اما لغرابته او لكونه اصلا في الدين ولم يتواتر
ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم حاله الا مقرونا ببيان الوصف وان ثبت
ما لم يعلم احدهما وهو ايضا على ثلثة اقسام لانه اما راجح الصدق او راجح
الكذب او مساويه الطرفين والاول منها ما سلم لفظه عن ركاكة و
معناه عن مخالفة آية او خبر متواتر او اجماع واتصل اسناده الى الرسول
عليه الصلوة والسلام بعدلة ثقات معلومي الاحوال ويسمى صحيحا ومسندا
ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم نوعين من التقسيم الى اربعة اقسام احدها
ان رواته ان كانت مثل اذا كثر كل طبقة الى الصحابي فجامعهما كالاحاديث
التي اوردها الامام محمد بن اسمعيل الجعفي البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري
في جامعيهما رحمة الله عليهما يسمى صحيحا وان كانت فرادى في كل الطبقة

فصل فاء وراء

وجه الزمان بنور عدلك مشرق ... ولسانه بجميل ذكرك ينطق
يا اعظم الوزراء عدلك سائر ... في الآفاق بين مسلم ومصدق
مذ غبت عن صدر الوزارة انه ... للقائكم متشوق متشوق
بشرى له بقدومك بشرى له ... كالروض من نفحات نشرك يعبق
اختل نظم امور جمهور الورى ... بالعدل والرأي الاصيل تلفق
الآن الزمان لا يديك قياده ... لما راك للانقياد موفق
فتح البلاد بسيفه وسنانه ... وسطوة منها العدى تتفرق
وله بمصر ذكر عدل يوسفي ... وبيمنه يمن يضيء ويشرق
وله فتوح مثل حلي الوادكم ... نصر لدين الله منه محقق
والعبد فيض الله داع مخلص ... عطفا عليه فانت ارفق اشفق
ناجت عواصف نائبات زمانه ... فكاد في بحر الحوادث يغرق
سبقته اوغاد طغام وهو في ... حلبات فضل والبلاغة اسبق
قد قدم الجهال حتى انه ... كاد الصخور الصم منه تشقق
فتحت لاهل الجهل ابواب المنى ... ولاهل العلم كل باب مغلق
يمسي ويصبح كل يوم هائما ... والدمع منهمر وعيش ضيق
انت الوزير العالم العدل الذي ... ان انت لم ترفقه من يرفق
لا زلت في صدر الوزارة باقيا ... وبحلبة الاجلال حلك سبق

من سلسلة القصيدة
من القصائد الطائلة
في افق جبل القاف

سعي الى السلطان ظالم حتى غرم رجلا فلو بحق نحو ان كان بوديه
وعجز عن دفعه الا بسعيه او فاسقا لا يمتنع بالامر بالمعروف نحو مثله
لم يضمن الساعي اليه بان لفلان مالا كثيرا او وجده او اصاب
مبراثا وعنده مال لفلان الغايب او انه يريد الفجور باهلي او ضربني
او ظلمني فلو كان السلطان ممن ياخذ المال بهذه الاسباب ضمن لو كان باغيا
وكذا الوصاف الا انه غير متظلم ويحسب في ذلك والسعاية الموجبة
الضمان ان يتكلم بكذب يكون سببا لاخذ المال منه او لا يكون قصدا فاما
كما لو قال عند السلطان انه وجد مالا وقد وجد المال فهنا يوجب
الضمان اذ الظاهر ان السلطان ياخذ المال بهذا السبب

بعد نفخ نسيم دعوات وغبت نشر هواى تحيات
كه محرك نهال دوحه اخلاص ومشوق عندليب گلشن اختصاص
معروض محبت كمتر ومخلص محبه

اعني الظاهر بمنزلة ما بين
الشفتين وموضع البكاثرة بمنزلة
ما بين الاسنان وجوف الفم كذا
في التاتارخانية قوله كالحاشية
للصدر الشريعة لهما
والجوب المحل اي وضع الجلد على اعلاه
واسفله والمنغل اي وضع على اسفل جلد
كافي

راغ اوله من قسمت يه دولا ا تم جدده بنفو
حق بلور ايشنى لا بشنكرقا يغمر

بشنمو اوسن لفجيني مرغوب
كرتر اهمست عقدروادرماكى
دبوو دودا قرين نفوذ بسازد
للذه للذه زنباكى

قلعهٔ دیدم که هست او را دو در
از ثنا و شکر جان کو باد تر

میرود هر جا که او خواهد سفر
سر نپیچد از تنک گردد با نظر